
HN JC2S F


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

SAGGI FILOSOFICI

DI

FERDINANDO BENVENUTI.



FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.
1863.

SAGGI FILOSOFICI.

SAGGI FILOSOFICI

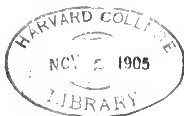
DI

FERDINANDO BENVENUTI.



FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1863.


HARVARD COLLEGE
NOV 1905
LIBRARY

SAGGI FILOSOFICI.

SAGGIO PRIMO.

DELLA FILOSOFIA GENERALE.

CAPITOLO PRIMO.

Ragione di questo Saggio.

La prima nostra intenzione era unicamente lo imprendere uno studio della morale e della scienza del giusto, cominciando dalla ricerca delle ragioni della legge, per determinarne logicamente la essenza, e proseguendo coll' indagare come con quella sia la libertà connessa e il diritto, e scendendo appresso, avendo per tale indagine ritrovate le condizioni del diritto e i necessarj elementi, ad esaminare le sue determinazioni diverse provegnenti dai diversi rapporti sociali, per fare all' ultimo ragionatamente la critica delle dottrine che più universalmente presero forma di leggi o di istituzioni, e così discernere in queste ciò che da una assoluta ragione è giustificato da ciò che per avventura consacrato abbia la vetustà di false opinioni. Ma nel logicale processo della prima ricerca, tosto si faceva manifesta la connessione di tutti i nostri concetti e la impossibilità, non che di bene definirli, ma di renderli indubitabili, senza pienamente rintracciare tal connessione. Definire infatti la legge morale, altro non è che porre

col raziocinio un principio obbligatorio per la ragione, considerata come motrice e regolatrice delle azioni umane. Però, volendo che il nostro discorso procedesse certo e sicuro, occorreva imprima trovare sì fatto principio, ed essere indubitabilmente convinti che fosse vero. Il bisogno di ricercare o di provare una verità, dimostra bastantemente come la stessa evidente non sia; conciossiachè la ricerca o la dimostrazione consiste nel discoprire la connessione di un concetto suggerito dalla parola, ma non bene, distintamente e chiaramente appreso dalla mente nostra, con altre verità le quali o sono evidenti, o alla loro volta deduconsi da cognizioni evidenti. E veramente ci dovemmo persuadere che, posti certi principii, si giunge a definire con rigore di logica la legge morale; ma nè pure i principii che di questa contengono la somma ragione risplendono per la luce della evidenza, bensì la generalità degli uomini o, se così dir vogliamo, il senso comune li accetta fidatamente siccome veri.

Indizio della verità di un principio è certamente il vedere che il senso comune se l' è appropriato. Ma la ragione speculativa non può contentarsi della autorità di questo, e, quasi fosse infallibile, accettarne i pronunziamenti senza altro esame.[1] Infatti, o il senso comune si converte in una argomentazione comune, sia pure fatta sommariamente e senza regolare procedimento e quasi simile in qualche modo a una divinazione improvvisa, ed in questo caso, imprendendo una investigazione paziente e accurata, si debbono di tale ragionamento indubitabilmente rintracciare le fila; o il senso comune è una cieca credenza, e in tal supposto, se la ragione dovesse ciecamente accettarla, bisognerebbe concludere essere inutile il ragionare. Queste considerazioni ci dimostravano la necessità di ricercare principalmente se vi sia qualche cogni-

[1] A proposito del senso comune, merita di essere riferita la seguente osservazione molto giusta di *Mitraud*: « Héraclite reconnaissait une raison universelle que tous les hommes reçoivent par aspiration. C'est là le fondement de l'infaillibilité du sentiment unanime des hommes; c'est une des formes du panthéisme. La foi dans l'humanité renferme un acte implicite de panthéisme. » *De la nature des Sociétés humaines*, chap. 8, pag. 345 in nota, édition de Paris 1855.

zione evidente, e se, partendo dalle cognizioni evidenti, vi sia modo di giugnere, per non interrotta catena di raziocinj, a quei principj che, a nostro avviso, contengono la ragione della legge morale ed altresì del diritto.

Ed a ciò nuovamente l'investigazione volgendo, ci dovemmo persuadere essere certamente connesso coll'evidenza tutto ciò che di vero contengono i giudizj consentiti comunemente, ed altro non bisognare, per confondere gli scettici, che una analisi esatta delle cognizioni prime e del ragionamento che da queste si parte; ma per l'opposto essere lo scetticismo invincibile finchè i filosofi si ostinano in voler dare all'umano sapere un fondamento diverso dalla evidenza, o pure in voler chiamare evidente ciò che tale punto non è. Imperocchè, per ridurre al silenzio gli scettici, non basta il convincerli che si profondano nell'assurdo, non basta dire che il dubbio universale è la negazione di ciò che afferma e l'affermazione di ciò che nega; [1] ma conviene dimostrare che le verità sulle quali si appoggia tutto l'umano sapere non si possono negare, o mettere in dubbio, senza una patente contradizione colla evidenza; ed in vero se il credere è irragionevole cosa non meno che il dubitare, lo scetticismo non ha di che sgomentarsi perchè altri lo accusi di essere contradittorio a se stesso. Ora noi diciamo che, partendo da quelle cognizioni le quali a tutti gli uomini deggiono apparire affatto evidenti, chiaro diviene il procedimento col quale giunge la mente nostra logicamente a formarsi i suoi più essenziali concetti, ovvero a porre i sommi principj di tutto lo scibile, e tanto chiaro diviene che più non è possibile conciliare lo scetticismo colla buona fede. Questo risultamento ci parve avere somma importanza principalmente per le dottrine morali e giuridiche; perchè, senza l'assoluta certezza di quei principj, la legge, il dovere, il diritto riduconsi a nomi vani. Vero è che lo scetticismo assoluto sarà sempre un errore di speculazione, proprio di pochi filosofi, col quale non è da confondere quello scetticismo religioso e morale che in alcuni tempi si apprende quasi generalmente anche agli spiriti meno as-

[1] Vedi Rosmini, *Nuovo Saggio* ec., Sez. VI, parte II, cap. 2, art. 4, § 3.

suefatti a pensare, ed altro non è in sostanza che l' ultima conseguenza di un amor proprio avido naturalmente e invidioso che fa la legge morale avere in dispetto, e non solo governa i voleri, ma vizia profondamente le leggi e le instituzioni anche di quei medesimi popoli che più degli altri si sono dilungati dalla barbarie; conciossiachè le leggi e le instituzioni civili furono tutte in antico, ed alcune son sempre, piuttosto l' espressione del consiglio o della volontà delle parti più poderose, che specchio di amore verace della giustizia. E se ad alcuno si dovesse por cagione di questa generale mancanza di convinzioni morali e religiose, la quale pure al presente si oppone al perfezionamento sociale, più che i filosofi scettici sarebbe giusto l'incaricarne quei sofisti e settarii i quali, o per proprio inganno, o volendo gli altri ingannare, bene chiamano il male lungamente durato o derivante da antiche cagioni e male il bene tutta volta che si converte in riforma, e storcono la morale e la religione per aonestare vecchie ingiustizie, ed, abusando delle comuni credenze, finiscono collo screditarle. Però, volendo estirpare questo scetticismo che oggi potrebbe appellarsi volgare, basta che le dottrine morali si svolgano con sincera argomentazione da quei principii ai quali conviene ricorrere, per dedurre la legge con buona logica; basta non storpiare coi sofismi la legge, che essenzialmente all' avido e invidioso amor proprio è contraria, per conciliarla cogli abusi e colle soperchierie che non di rado il nome usurpano di diritto; basta insomma mostrare siccome è verità che la religione e la legge, non che le cagioni consacrare dei mali che affliggono l' umanità, la riforma impongono invece dei costumi e delle instituzioni, e sono anzi ragione e principio di tutti quei miglioramenti sociali che per certo con facile progresso si sarebbero già compiti, e si compirebbero, se, più che la forza degli oppressori (per formar la quale è necessario che una medesima convinzione valga a tenere uniti molti uomini, ed a muoverli concordemente) non li avessero avversati, e non li avversassero molti ingegni che fan professione di scienza religiosa e civile. Ma benchè lo scetticismo filosofico non sia per certo acconcio a gettare estese e profonde radici, e posto anche che poco importi il togliere

all'amor proprio, naturalmente impaziente di legge, quest'ultimo propugnacolo, non è perciò meno necessario il rintracciare il legame dei principii sommi dell'umano sapere colle più semplici ed evidenti nozioni; imperocchè, senza questo, non si potrebbero non solo accertare, ma nè pure definire con esattezza di logica i singoli concetti dei quali ciascun principio esprime la connessione; ed è chiara cosa che, incominciando da imperfette definizioni, le conseguenze che si deducono debbono contenere errori tanto più gravi quanto più si inoltra il discorso, e quanto più procede a filo di logica. Ora il senso comune è spesse volte assai più logico della addottrinata ragione, ed il volgo intelligente, al quale o prima o poi va dietro anche la zotica gente, è sottil maestro nel dedurre da ciò che gli si dà come vero ed inrepugnabile gli errori che più lo lusingano; e se colle sue deduzioni arriva a conseguenze contraddittorie ugualmente provate (lo che avviene sempre che i raziocinii si inviano dal falso), finisce coll'avere in dispetto anche i principii che sono, per così dire, scolpiti nella coscienza della umanità. La necessità della filosofia si converte adunque nella necessità, non solo di accertare i concetti universali per la loro connessione colla evidenza, ma altresì di bene definirli; la quale a tutto lo scibile ugualmente si estende; ed è perciò che la filosofia si potrebbe appellare la scienza delle scienze. Ma la sua suprema importanza apparisce principalmente nelle dottrine morali; perchè queste niente altro sono che una catena di conseguenze moltiplici e astratte derivanti appunto da alcuno di quei principii che si appartiene alla filosofia lo accertare e lo analizzare. Ora se dei sommi giudizii che sono ragione della legge non si dimostra la connessione colla evidenza, mal si combatte lo scetticismo morale; perchè, quantunque la negazione di quelli ripugni al buon senso, pure l'uomo, come abbiamo testè notato, si pone in lotta collo stesso buon senso quando le passioni glielo consigliano; prova ne sia che sempre si accoppia lo scetticismo religioso al morale; lo che avviene perchè le verità religiose, ancorchè non superiori alla nostra ragione, vengono a noia non già per se stesse, ma per le conseguenze morali che ne derivano. Similmente qualunque difetto nel-

l'analisi di così fatti sommi giudizii, ancorchè lieve per se medesimo, è fecondo di errori inestimabili, avendo riguardo alla importanza della scienza, la quale ha per fine di spiegare le leggi e le condizioni dell'umano perfezionamento. Per la qual cosa, se la filosofia generale è, in certo modo, il proemio di tutte le scienze, è, molto più che di ogni altra, di quella che tratta del buono e del giusto.

Come noi, rimontando alle nozioni più elementari di nostro intelletto, acquistammo la convinzione che tutti i più disputati concetti si confermino, e si definiscano per necessità di discorso procedente dalla evidenza, così forse potrebbe la medesima persuasione pullulare anche in altri per la esposizione degli studj onde avvenne che derivasse. Mossi da questo pensiero, ci risolvemmo di far precedere alla definizione della legge morale e del diritto un breve saggio di filosofia generale. Con questo ci proponiamo di determinare la materia delle operazioni dirette o immediate della intelligenza e i resultamenti di ciascuna di queste, cioè a dire le diverse cognizioni evidenti; e dopo avere delle cognizioni evidenti definita, per così dire, la comune essenza ideale, ci studieremo di analizzare le operazioni della ragione, e di rintracciare il procedimento per via del quale si acquista certezza delle più fondamentali verità, senza che pure sieno illustrate direttamente dalla luce della evidenza.

CAPITOLO SECONDO.

Della facoltà di conoscere e dell'obietto conoscibile; e come la filosofia debba condurre l'analisi dell'obietto, per conseguire il suo fine.

Lo spirito umano, secondochè sarà dimostrato nel progresso del nostro discorso, come semplice sostanza, è per se stesso virtù indefinita; ma limitato è grandemente per la materiale potenza alla quale nel giro del tempo si trova avvinto; talchè l'uomo, al pari di ogni esistenza creata da lui conosciuta, essenzialmente è imperfetto, anzi naturalmente im-

perfettissimo. Per questo suo temporaneo connubio lo spirito si ritrova in una incessante alternativa di azione e di passione. Spiega una azione continua come principio del moto onde si avviva l'opposta potenza colla quale è congiunto; ma per converso il moto di questa, terminandosi nel suo stesso principio, continuamente gli arreca una passiva modificazione, simile alla vibrazione di tesa corda che trasmette un suono all'orecchio di colui che ha toccato l'armonioso strumento. Varj inoltre sono i modi o gli effetti interiori che, secondariamente e con successione discreta, avvengono per sì fatta corrispondenza nella quale consiste la vita. Conciossiachè il corpo umano, dopo essere stato animato per la virtù che gli infonde lo spirito, diviene acconcio a ricevere innumerevoli eccitamenti dalla natura esteriore, e quindi a modificare lo stesso principio che lo vivifica in quelle tante e sì varie forme che mirabilmente ritraggono il mondo che ne circonda. In questa guisa incomincia la comunicazione dello spirito col mondo materiale; ma il conoscimento la compie; poichè per questo l'uomo acquista il potere di ordinare la natura esteriore alla conservazione ed al perfezionamento della propria esistenza.

Il bisogno di conservazione è comune a tutto ciò che a mutazione è soggetto. Però, siccome in qualunque parte di questa mole mondiale l'ordine si perturberebbe, e le esistenze si estinguerebbero se le stesse forze naturali a conservare l'uno e le altre non concorressero, così del pari quell'avvicendamento di azione, onde l'umana vita risulta, diverrebbe ben tosto una pugna, ed in breve sarebbe disciolto lo stupendo connubio che, per così dire, compendia e compie l'ordine della natura, se non ne fosse conservatrice quella stessa forza spirituale che vivifica il corpo, e se questo non le servisse quale strumento arrendevole ad agire esteriormente per rafforzare l'unione che tenderebbe a dissolversi. Nè altresì l'uomo sarebbe la creatura nella quale meglio che in tutte le altre si manifesta la prima causa, se le sue azioni esteriori non fossero governate dal conoscimento. Vero è che imprima la stessa natura spinge l'umano individuo fatalmente agli atti più necessarj alla conservazione di se medesimo. Infatti tosto

che per l'amplesso dei due poteri opposti il sentimento incomincia, e tosto che lo spirito non ancora consapevole di se stesso entra nel dominio del tempo, mossa è l'animata materia per certi instinti di simpatia, come sarebbe quello dei sensi che traggono tutti all'oggetto onde alcuno venne colpito e la propensione dell'infante ad imitare gli atti degli individui che alla sua specie appartengono; e per sì fatti naturali impulsi, il corpo umanamente formato coopera fatalmente alla conservazione di sua vita, prima che siasi accesa la face della intelligenza, prima che la volontà lo volga a tal fine. Nè forse a quelle sole simpatie si riduce tutto ciò che si comprende col nome d'instinto; avvegnachè gli altri fatti che a questo si attribuiscono abbisognino di una certa rimembranza del passato perchè sia suscitata nell'animo una tendenza, ed almeno di un qualche barlume di intelligenza che in qualche modo determini l'azione esteriore. Imperocchè ciò che instinto si appella non è altro che una naturale ripugnanza al dolore unita alla propensione al piacere; ed è chiaro che un dolore presente, senza una rimembranza almeno vaga dei piaceri passati, non sarebbe sufficiente a eccitare tal propensione, e che questa più non sarebbe che una inquietezza interiore ed inutile, nè potrebbe venire ad atto alcuno esteriore, senza l'avvedimento della congiunzione di alcune sensazioni con alcuni piaceri, senza insomma che un qualche piacere fosse, per così dire, presentito col rinnuovarsi delle sensazioni che altre volte costantemente lo precedettero. L'instinto dunque può ben comprendere anche la rimembranza e la intelligenza, purchè abbiano un principio del tutto fatale, e fatalmente sieno determinate, purchè insomma non sieno dalla volontà dependenti; ma imprima un dolore reale abbia suscitata nell'animo come una risonanza di un opposto che non è più, e per questa sia poscia naturalmente avvenuto l'atto intellettuale determinante l'atto esteriore. Del resto l'instinto dell'uomo, che forse non differisce da quello che governa gli altri animali delle specie superiori, propriamente viene a cessare quando incomincia l'impero della ragione, perciò che allora in volontà si trasforma.

Per virtù della ragione l'uomo non solo provvede alla

migliore conservazione di sua natura, ma, contemplando e operando, il fine adempie dell'universo. Imperocchè, dopo avere conosciuta la imperfezione di ciascuna cosa esistente, sorvolando il mondo visibile, al suo principio s'inalza, e dal principio argomenta il fine e la necessità che a questo rispondano tutte le cose e l'uomo principalmente; quindi è che, se imprima la sua ragione fu serva dei naturali appetiti, tosto che, levatasi in alto, le traspare un raggio della perfezione infinita, si trasforma in potere imperante, e degli affetti si vale per tradurre alla realtà quei concetti che dalla sua visione soprannaturale ha desunti, cioè per contribuire al rinteramento dell'ordine universale mediante l'umano perfezionamento. Ma prima che la ragione possa all'infinito inalzarsi, ed, acquistata per tale contemplazione piena coscienza di se medesima, dominare le tendenze dell'umana natura, e le nobili e grandi passioni educando, trasformarle in virtù sublimi, e al tempo stesso il cuore far pago di piaceri tanto sinceri e durevoli quanto sono turbolenti e fugaci quelli che da virtù non derivano, prima insomma che si faccia principio di libertà, sottoponendo l'uomo a una legge degna di una creata esistenza, nella quale più chiaramente riflettesi un raggio della mente creatrice, occorre un lungo apparecchio o tirocinio del conoscimento. Or come della ragione è tardo il principio, lento il progresso e, possiamo dirlo infin da ora, indefinito il cammino?

Per la sua congiunzione col corpo, lo spirito, come abbiamo avvertito, che in una semplice unità sustanziale è virtù indefinita, soggiace a molte passioni, e diviene principio di molti e successivi atti a queste corrispondenti. Ed è appunto per riguardo di tale moltiplicità di passioni e di atti, o piuttosto delle specie nelle quali le une e gli altri distinguonsi secondochè o conformi sono o disformi, che gli si sogliono attribuire più facoltà; perocchè, sebbene considerato in se stesso, sia facoltà una, indivisibile, indefinita, ciò non vieta che ce ne facciamo un concetto del tutto opposto, considerandolo in rapporto colla moltiplicità delle cause delle quali patisce l'azione o degli obietti nei quali termina, o in ordine ai varj modi e alle varie determinazioni

chè riceve per le une o per gli altri. Tali facoltà pertanto altro non sono che lo spirito stesso, riguardato come potere delle sue diverse passioni, dei suoi diversi atti; così, per causa di esempio, perciò che modificato può essere sensibilmente, è sensibilità, e perciò che gli è proprio il conoscimento, è facoltà di conoscere, la quale pur si distingue in intelligenza, pensiero, ragione.

Se vero è che lo spirito è facoltà una, indivisibile e indefinita, e che all'opposto sono moltiplici gli atti conoscitivi, ciascuno di questi debbe dipendere, ed essere al tempo stesso determinato da qualche condizione o esteriore o interiore, cioè a dire o da qualche cosa che sia fuori dello spirito o pure da qualche antecedente sua modificazione. Vuolsi intanto avvertire in questo proposito che sempre la cognizione comprende un termine ovvero obbietto, senza del quale non è possibile nè pure supporla. Dee dunque alla facoltà di conoscere in qualche cosa, come si sia, corrispondere la qualità di conoscibile; ed anzi ove questa non fosse, anche lo spirito umano tale facoltà non sarebbe. Oltre a ciò, se gli atti conoscitivi sono singolari e successivi, certo è che il conoscimento dipende da una peculiare unione o relazione dell'obietto col nostro spirito. Per lo che, sia detto quivi per incidenza, noi non possiamo pensare il mero conoscibile, o, come altri direbbe, l'ente possibile, se prima avuta non si abbia qualche altra cognizione concreta. Pensare infatti il conoscibile non è se non pensare la possibilità della cognizione dal lato dell'obietto, cioè a dire la possibilità della relazione di un obietto indeterminato colla nostra mente; ed è indeterminato l'obietto allorchè, pensando alla universalità degli obietti che possono avere o direttamente o indirettamente cotal relazione, non se ne considera alcuno singolarmente; ora, acciò che si ponga mente a quella relazione in modo astratto, di necessità bisogna averla prima avvertita nelle relazioni concrete. Ma su tale argomento avremo a tornare anche in progresso. Al presente, trovato avendo che l'obietto conoscibile è una condizione del conoscere, e forse la sola, noi dobbiamo procurare di definire prima generalmente tal condizione e poscia singolarmente le

nostre cognizioni pei loro obietti. A ciò propriamente riducesi l'ufficio della filosofia; perocchè dal bene definire la prima dipende la certezza, e nella definizione dei secondi consiste la critica dell'umano sapere.

Il quale si può ridurre a tre sommi capi; perciò che si riferisce o all'uomo stesso o al mondo esteriore o a Dio. Nè per mero impulso di curiosità l'uomo si profonda in questa triplice scienza, e con lunghe e faticose investigazioni si studia di farsela compiuta; ma perchè l'esperienza dei beni e dei mali tra i quali ondeggia la sua vita, e il desiderio degli uni e l'aborrimento degli altri lo spinge a ricercarne le cause, e per conseguenza a indagare la natura delle cose e delle esistenze tutte che lo circondano e i reciproci loro rapporti e le leggi e la connessione che hanno cogli uni e colle altre le leggi della propria natura, cioè a dire, ad investigare le ragioni degli avvenimenti che al di fuori di esso incominciano e in lui si compiono, e così spiegare il presente e la sua similitudine col passato, prevedere in parte il futuro, e far prova di regolarlo; e perchè tra le esistenze diverse da se ritrova altri uomini ugualmente agitati dal piacere e dal dolore, sospinti dai medesimi desiderii, ed ugualmente attendenti la sodisfazione di questi dalle cose esteriori, e si accorge che appunto dalla brama comune di impadronirsi dei medesimi mezzi nasce un impedimento reciproco, talchè le forze della natura o non si possono sviluppare, o, sviluppate, non recano tutta quella utilità che sarebbero atte a produrre per la conservazione e perfezionamento della umana esistenza; e ciò lo persuade della necessità di una legge che ponga un freno agli appetiti dei diversi individui, o li riduca a conciliazione; e non trovando di cotal legge il principio nell'umana natura (perciò che invece l'amor proprio è naturalmente assoluto e per conseguenza naturalmente discorde), è costretto a risalire al principio della universale esistenza, al quale la indefinita varietà e l'ordine delle cose e l'armonia di innumerevoli effetti richiama perennemente il suo pensiero, per argomentare da quello il fine della creazione e specialmente dell'uomo, e dedurne quindi una legge assoluta alla quale la naturale tendenza esser deggia su-

bordinata anche per non restare affatto delusa. Così l'uomo, per conoscere pienamente se stesso, ha bisogno di conoscere il mondo esteriore col quale è in stretto rapporto e, per così dire, individuato; nè trarrebbe alcun frutto dalla sua scienza se non la compisse in Dio. La sua prudenza infatti, siccome sempre anche l'esperienza dimostra, è una grande e temeraria follia, se non corrisponde esattamente al consiglio della mente che, creando l'universo, impose a tutte le esistenze di concorrere diversamente ed ordinatamente ad un medesimo fine.

Ma questa triplice sfera, entro la quale si aggira la nostra ragione, è forse un triplice complesso di apparenze o di concetti ingannevoli che a veruna realtà corrispondono? Tutto questo che potremmo quasi chiamare dramma intrecciato di cose e avvenimenti indefinitamente moltiplici, che fuori dello spazio e del tempo ha lo scioglimento, del quale ciascun uomo è parte, spettatore e divinatore, è forse una mera illusione, un gioco di vani e fallaci sogni? Forse i piaceri e i dolori, il bene e il male, le speranze e i timori son cose menzognere ed insussistenti? forse è falsità ed inganno tutto ciò che si crede vero, tutto ciò che si crede di potere o di dover fare? Certo è che ciascuno è fermamente convinto della realtà delle cose e della connessione delle nostre modificazioni o passioni con quelle; e su tale ferma persuasione si fondano tutti i ragionamenti tutte le operazioni umane. Ma di molte cose era già persuasa la maggior parte degli uomini, delle quali una osservazione più accurata, un più maturo esame ha fatto discoprire la falsità. Potrebbe dunque anche la ferma credenza della esistenza del mondo esteriore e della stabilità delle sue leggi non essere se non una errata opinione, simile a quella che a stento fè dileguare la scienza rinnovata da Galileo? o forse non è nè pure possibile accertare se tal credenza erri o colga nel vero? perciò che, siccome la reale esistenza non sembra evidente, essendo pur chi ne dubita, così nè anche par dimostrabile, tutta volta che, per provare qualche cosa essere reale, bisogna pure rifarsi da qualche cosa che per reale si abbia.

Certamente non è alcuno che non si accorga, per quella logica pronta e naturale che si appella senso comune, essere

lo scetticismo assoluto l'assurdo degli assurdi. Ciò che vede come con repentino sguardo il senso comune facile è confermare al filosofo con una dimostrazione dialettica, siccome è facile altresì provare che, andando a filo di logica, necessariamente conduce allo scetticismo assoluto il dubbio relativo a qualsivoglia principio fondamentale dello scibile. Ma la ragione è cadevole nell'errore; ciò per la quotidiana esperienza è provato, di ciò gli uomini tutti convengono; per lo che lo scetticismo, quantunque assurdo in sè stesso, d'altra parte sarebbe una conseguenza legittima della critica filosofica, se per questa chiaramente non apparisse la possibilità di evitare l'errore, anzi la infallibilità della ragione, sì veramente che secondo la sua legge scrupolosamente proceda. Ora la ragione, indagando le leggi del suo discorso, trova che questo, per non essere fallace, bisogna che proceda da principj certi ed indubitabili, e che l'errore non è se non una falsa ipotesi o pure una conseguenza dedotta da una ipotesi falsa che sia stata posta siccome una verità incontrastabile. Se pertanto il sommo fondamento dell'umano discorso fosse una ipotesi o un qualsivoglia altro fatto intellettuale che a questa rassomigliasse od equivalesse, certo è che la ragione dovrebbe costantemente essere incerta di sè medesima; anzi l'errore sarebbe fatale ed inevitabile; ed infatti, ancorchè si dovesse credere il primo concetto, appunto perchè supposto o nella nostra mente infuso per legge inesplicabile e incriticabile della medesima, non potere essere in contradizione col vero, e per questa via si riuscisse a cansarci dal dubbio universale, pure resterebbero sempre insolubilmente dubbiose le conseguenze da tal concetto dedotte; conciossiachè non avrebbe la riflessione veruna norma sicura per definire un principio che non sarebbe obiettivamente evidente nè dalla evidenza obiettiva desunto o dedotto.

Pure, se la filosofia non dovesse ad altro servire che alla confutazione dello scetticismo, potrebbe la ragione difendere col raziocinio, e quello forse convincere con pochi e brevi argomenti. Facilmente infatti si chiarirebbe assurdo il supporre che l'umano conoscimento sia radicalmente o falso o ipotetico; e tolto che da una ipotesi la mente nostra si parta, facil-

mente pure si dimostra un assurdo essere il dubbio a riguardo della realtà degli obietti di quei tre concetti supremi ai quali testè riducemmo l'universalità dello scibile. Se talora ed anzi troppo spesso il falso supposto si scambia col vero, questo avviene perchè le cognizioni evidenti son poche, e in molto minor numero che non si crede; e però nel processo del ragionale discorso facilmente si confonde ciò che si dovrebbe distinguere, o si identificano cose differentissime; ma non già perchè la mente nostra, simile alla testa di Giove che, schiudendosi, dette alla luce Minerva, da se tragga, o crei, o peschi in un mare misterioso qualche nozione o elemento conoscitivo. Quello peraltro non è il principale, anzi non è propriamente il fine della filosofia. La quale invece dee definire o analizzare i sommi concetti, ovvero i più universali principj dei quali le varie scienze non sono se non una estesa e particolarizzata esplicazione. Ora i nostri concetti sono altrettante sintesi di cognizioni, o di idee dalla evidenza attinte per la comparazione dei concreti o di ciò che mediante l'analisi è stato in questi distinto, collegate insieme per la medesimezza del loro soggetto, e diversamente disposte, secondo il modo diverso di considerare i concreti stessi, o pure applicate per mezzo del raziocinio alle cose delle quali noi non abbiamo percezione diretta. Però le definizioni o le analisi dei concetti derivanti immediatamente dalla osservazione degli obietti non saranno esatte e compiute, se non si rintracciano tutte le cognizioni evidenti che dall'analisi o dalla comparazione sono somministrate; e parimente i concetti di pura ragione dai quali, come vedremo, prendono principio tutte le scienze, tranne quelle delle proporzioni e del calcolo, non è sperabile che sieno con precisione e senza difetto definiti o analizzati, se bene non si determinano i dati evidenti coi quali o immediatamente o mediatamente connettonsi. Sull'evidenza dunque bisogna che sia fondato l'edificio della filosofia, a volere che questa non fallisca inevitabilmente il suo scopo, e non somministri ad un'ora col suo stesso discorso il più forte appicco allo scetticismo. Sebbene il procedimento di scettiche conseguenze da una dottrina filosofica non sia propriamente una confermazione di quelle, ma piuttosto una certa riprova che questa hà sbagliata

la via. E veramente non solo la filosofia non consiste, come abbiamo avanti osservato, nella confutazione dello scetticismo, ma per l' opposto questo convertesi in una confutazione assoluta della filosofia; perciò che le assurde conseguenze dimostrano che vizioso è il discorso scientifico. Lo scetticismo infatti non è nè un sistema filosofico nè una dottrina; ma bensì una pretesa dimostrazione della impossibilità di scoprire il vero tratta dalla mancanza di un punto evidentemente certo, dal quale è necessario che parta il discorso della ragione perchè sia sufficiente a persuadere, ed atto a procedere scevro da errore. Finchè pertanto non sia ritrovato questo evidente ed indubitabile principio, non solo non verrà fatto alla filosofia di togliere radicalmente ogni pretesto di dubitare, ma nè pure di somministrare alle altre scienze, e specialmente alle scienze morali, chiari e bene definiti tutti quei sommi concetti che queste hanno bisogno di ricevere da quella chiari e bene definiti per essere perfette dottrine, e non soltanto un intreccio di opinioni più o meno probabili.

Tutti i nostri concetti si compongono di elementi che, quantunque sieno fatti concreti e collegati col raziocinio, necessariamente pur sono desunti in origine dalla evidenza. Se ciò non fosse, per certo non si conterrebbero nel nostro pensiero; conciossiachè, l' evidenza essendo la stessa intelligibilità, ciò che non è evidente è del tutto inintelligibile, e per conseguenza mai non inteso; e ciò che mai non è stato inteso non può essere in verun modo pensato. Perciò le cognizioni evidenti, come sono il principio onde convien partire per definire o analizzare i concetti, così del pari sono certamente quelle colle quali da prima si attua la facoltà di conoscere. Il lavoro che imprende il filosofo non è dunque diverso da quello che necessariamente da ciascuno è stato già fatto nel cominciamento e nel progresso di sua conoscenza; ed è chiaro che la ragione naturale debbe aver fondate le sue credenze su quegli stessi principj dai quali conviene che parta il filosofo per confermarle; cosicchè questi niente altro si propone in sostanza che criticare colla ragione instrutta a procedere con metodo ovvero con arte dialettica l'opera della ragione naturale, per riconoscere, e ripensare distintamente, e dichiarare

insomma ciò che imperfettamente è stato conosciuto e pensato e confusamente appreso. La prima investigazione filosofica si identifica dunque colla ricerca delle prime cognizioni. Le quali indubitabilmente, ed anche secondo le cose discorse, saranno le più semplici di tutte; perchè, se è vero che le cognizioni e i concetti composti sono congiugnimenti concreti o astratti di semplici conoscibili, è vero altresì che, prima di unire questi insieme, bisogna averli discernuti singolarmente.

Distinguere in un concetto gli elementi di cognizione più semplici, mentre la nostra mente li comprende in modo confuso, sarebbe impossibile, dove si portasse la riflessione su quel concetto soltanto; pensandolo anche in perpetuo separatamente da ogni altra cognizione o pensiero, non si verrebbe mai a capo di nulla. Ora tutti quanti i nostri concetti sono più o meno confusi originalmente; anche quelli che sembrano chiarissimi, anzi evidentissimi, tali non sono in sè stessi, ma bensì tali si credono perchè non è possibile che si confondano con altri. Se prendiamo, per causa di esempio, anche i concetti di *parte* e di *tutto*, certo è che nella nostra mente, per così dire, li veggiamo affatto distinti da ogni altro; per questo sono evidenti; ma a volere che risplendano per luce di evidenza anche intrinsecamente, bisogna che sieno definiti: il che non è credibile che generalmente si faccia; anzi pochi saranno coloro che sapranno discernere l' una dall' altra, e determinare le idee delle quali sono composti. Ed essendo tutti i nostri concetti originalmente confusi, chiaro è che tal confusione si deve accrescere a proporzione che s' inoltra il processo conoscitivo, e per conseguenza essere grandissima in quelli che dipendono dal discorso della ragione; e, perciò che rintracciare non è possibile le cognizioni elementari che li compongono concentrando la riflessione soltanto nel concetto che si vuol definire, chiaro è che, per conseguire tale intento, bisogna definire o analizzare il conoscimento, investigarne le condizioni, e osservare se queste differiscano tra loro, secondo l' indole peculiare delle cognizioni diverse. Trovate le condizioni del conoscimento e le loro specie, sarà facile il determinare in specie quelle per le quali il conoscimento stesso si inizia; conciossiachè, se la mente non si ag-

gira soltanto in una sfera direttamente illustrata dalla evidenza, le condizioni delle cognizioni o concetti che propria evidenza non hanno in qualche modo deggiono differire da quelle delle cognizioni che per sè stesse sono evidenti. Ora tutte le cognizioni o concetti che, per le loro condizioni, hanno identità coi concetti non evidenti necessariamente non sono primordiali. Le condizioni variabili del conoscimento non sono certamente altra cosa che gli obietti di questo; imperocchè le cognizioni differiscono l'una dall'altra in quanto sono determinate, e ciò che le determina è manifestamente il conoscibile; il quale alla sua volta debbe essere determinato o per sè stesso o per cosa diversa ma per altro strettamente seco connessa. Le cognizioni dunque non evidenti differiscono dalle evidenti per le condizioni obiettive; ed oltre a ciò, se le prime, come è indubitabile, dalle seconde dipendono, tal dipendenza necessariamente riguarda quelle medesime condizioni. Per la qual cosa, volendo definire il conoscimento, conviene investigare quali sieno gli obietti in che si contiene la facoltà intellettiva, e fra questi, quali in tutto o in parte dipendano dalle cognizioni antecedenti o dalle loro condizioni, quali invece sieno per sè stessi in rapporto con tal facoltà. Da questi ultimi deriveranno le idee semplicissime ed evidentissime, dalle quali indubitabilmente dee prendere principio il conoscimento. Ecco come il filosofo per definire i concetti universali, e al tempo stesso ridurre il sapere umano a certezza (imperocchè non si possono questi due fini disgiuntamente ottenere) è costretto ad incominciare le sue ricerche dall'investigare l'origine del conoscimento, o, come più comunemente si dice, l'origine delle idee.

CAPITOLO TERZO

Della connessione della conoscenza col sentimento.

Quali sono dunque gli obietti in che si contiene o si termina la facoltà di conoscere, quali tra questi sono, per così dire, primitivi, quali invece sono secondarj ed originati per

altri? Per rispondere a queste domande, bisogna richiamare l'attenzione sopra di un fatto del quale ciascuno può facilmente accertarsi; cioè che l'atto della facoltà di conoscere e di pensare è sempre accompagnato da una sensazione o da un sentimento nel quale in qualche modo si fa concreto il conoscimento o il pensiero. Questo fatto è troppo evidente trattandosi di cognizioni riguardanti cose che il soggetto pensante reputa presenti; in tal caso la materia dei suoi giudizj indubitabilmente è ciò che la sensibilità gli mette davanti; ma non è per altro men certo, ancorchè le cose alle quali si pone mente sieno passate, o mai non abbiano colpiti i nostri sensi, o nè pure sieno atte a colpirli. Infatti la memoria radicalmente consiste in una specie di sentimenti che rappresentano, e sono come l'immagine di sensazioni o sentimenti già avuti, benchè da questi differiscano grandissimamente; cosicchè il ricordarsi non è altro in sostanza che avere presente in immagine un sentimento che la mente riferisce al passato. Similmente quando si ascolta la narrazione di un fatto del quale non siamo stati spettatori, non riusciremmo ad acquistare di quello notizia alcuna se la nostra sensibilità, dalla parola eccitata, non facesse, per così dire, il ritratto delle sensazioni che avremmo avute se il fatto fosse realmente avvenuto sotto i nostri occhi; e ciò quantunque non abbiamo veduto mai nulla che nella sua specialità o totalità rassomigli all'avvenimento che ci si espone; imperocchè per virtù della medesima narrazione i sentimenti rappresentativi si succedono, e restano collegati in modo che ne risulta una pittura di cose le quali, singolarmente prese, non sono nuove per noi, ma delle quali è bensì nuovo l'intreccio, la connessione o la maniera che sono l'una coll'altra individuate. Supponiamo infatti che, leggendo una storia o pure un poema, troviamo la descrizione di una battaglia, e che mai non abbiamo vedute battaglie. Ogni parola di tal descrizione eccita in noi un sentimento che rappresenta ciò che altre volte abbiamo realmente per gli occhi sentito; e il procedimento, l'ordine, la connessione di tali sentimenti corrispondendo al procedimento, all'ordine, alla connessione del discorso, vale a porci davanti l'azione descritta in quel medesimo modo che

ricordar la potremmo se a questa avessimo assistito; ed è appunto a tal condizione che ci vien fatto di intenderla. Ciò che diciamo dei fatti storici esattamente si applica ai trattati di scienza, alle leggi ed insomma a tutto ciò che il nostro pensiero è atto a comprendere. Per intendere, per causa di esempio, una legge promulgata, bisogna che in noi sieno suscitate sensazioni simili a quelle dalle quali saremmo affetti, accadendo che realmente ferisse i nostri sensi o il fatto contemplato o la punizione minacciata o la esecuzione, qualunque si sia, della legge medesima; e per formarci il concetto dei diritti da questa riconosciuti, bisogna che la sensibilità rappresenti la loro materia e la loro effezione attuale. Questa sensibilità, che rappresentativa si potrebbe appellare, è parimente una e forse la principale delle facoltà corrispondenti a quel complesso di fatti psicologici che, per la loro connessione, si sogliono attribuire a una sola facoltà chiamata immaginazione o fantasia. Ricordando le impressioni e passioni passate, e componendole come il gusto gli detta, il poeta adorna di somma e stupenda bellezza talora la natura esteriore, talora le azioni derivanti dai nobili affetti del cuore umano, e la fattura di sua immaginativa esprimendo con le parole, eccita la sensibilità degli altri, in modo che negli animi loro e le squisite forme e le nobili gesta vengono riprodotte. Quindi si vede che la memoria, la fantasia e per conseguenza la virtù del pensiero e della ragione (perocchè gli atti di queste ultime facoltà sono strettissimamente connessi cogli atti delle prime, siccome vedremo tra poco) possono differire nei diversi individui. Ed infatti differiscono moltissimo, secondochè in loro differisce questa specie di sensibilità, la quale certamente dipende dagli organi più delicati del corpo umano; talchè la diversità dei talenti e degli ingegni (che non è certo da attribuirsi al potere intrinseco dello spirito, perchè questo, come unità semplice, esclude la possibilità di ogni differenza, ed è perciò necessariamente un potere identico in ciascun soggetto) è cagionata dalla squisitezza maggiore o minore o diversa della parte più esquisita di questo nostro ordigno corporeo, e colui più oltrepassa il comune che all'interno sentire meglio è temprato; e quindi pure derivano

i piaceri e più spesso anche i dolori che soltanto le nobili anime atte sono ad assaporare, e che all'uomo volgare non si danno nè pure ad intendere. Finalmente appare lo stesso bisogno del sentimento per pensare alle cose che non possono avere rapporto alcuno colla nostra sensibilità; conciossiachè la mente, per formarsi di quelle un concetto, o le confonde, come fa il volgo, con qualche sensibile, o parte da qualche sensibile al quale le oppone, siccome appunto fa il filosofo. Infatti, ove si ricerchi qual concetto si formino d'Iddio il volgo e i fanciulli, si vedrà che essi fanno principalmente ricorso alla fantasia; la quale ordinariamente, siccome fu anche avvertito da Cicerone,[1] attribuisce la forma e la persona umana al principio di tutte le cose. Anzi dall'essere il sentimento una condizione del pensiero nasce appunto la propensione alla idolatria. L'uomo non può del tutto esser privo del concetto d'Iddio, come di tutti gli altri concetti che furono primitivamente alla parola affidati, se pure la sua nazione a stato quasi brutale non sia discesa, e per conseguenza la ragione degli individui non abbia modo di attuarsi; ma dovendo quel concetto formarsi coll'aiuto del sentimento, giunge difficilmente, non solo a riguardare in suo pensiero l'Ente supremo come l'opposto di tutte le esistenze che il sentimento gli manifesta, ma ancora a persuadersi che sia da tutte distinto, e che infinitamente a quelle sovrasti. Perciò, se fin dall'infanzia, non riceva un ammaestramento atto ad infondergli più sagge credenze, naturalmente inclina a deificare le cose che la sua sensibilità maggiormente colpiscono, e, se le cose deificate sono soggette a perire, penserà che la loro morte non sia se non un rinnuovamento, una trasformazione degli individui, o pure forse un passaggio ad un mondo diverso dal nostro. Dall'altra parte, se la dottrina che si ha dalla tradizione non sia corrotta, il filosofo e il teologante giungeranno a farsi d'Iddio un concetto molto più chiaro e più vero di quello che ne ha il volgo, ma per altro sempre tanto imperfetto quanto una mente finita è insufficiente a

[1] Ita est informatum et anticipatum mentibus nostris, ut homini quum de Deo cogitet, forma occurrat humana. *De natura Deor.*, lib. I, cap. 27.

comprendere l' obietto infinito. La finità di nostra mente in questo appunto consiste che non può fare di meno del sentimento; però di questo, non avendo altro mezzo per attuare il proprio pensiero, bisogna pure che si valga il filosofo come l'ignaro, per elevarsi a Dio; nè veramente al nostro intelletto l'infinito si manifesta fuorchè per mezzo del mondo sensibile.

L'impossibilità di pensare le cose insensibili, se non come il contrapposto delle sensibili, il più delle volte è la ragione della dualità dei conoscibili, siccome la chiama il Gioberti che l'ha notata come una legge dell'umano pensiero,[1] e della oscurità che accompagna l'atto giudicativo, ma non è già cagionata da questo, siccome lo stesso autore erroneamente sostiene.[2] Vedremo in seguito come i concetti sieno induati per connessione di discorso; per ora basta avere accennato il fatto per confermare che il pensiero sempre nel sentimento si appoggia, sempre pel sentimento è determinato. Lo che certo essendo, se attribuire si dovesse alla mente un intuito ideale non dipendente in nulla dal sentimento, bisognerebbe supporre che tale intuito fosse primitivamente indeterminato, e che appunto per la sensibilità ricevesse diverse determinazioni. Ciò suppose il Rosmini, il quale dette allo spirito umano l'idea innata o primordiale dell'Ente possibile; e ciò pure suppose il Gioberti, perciò che la cognizione fece partire da un intuito primitivo dell'Ente creatore delle esistenze, vago bensì per sè stesso e indeterminato, finchè la riflessione coll'aiuto della parola non lo abbia determinato e distinto nel modo che l'autore spiega, o piuttosto non spiega punto colla sua bizzarra teorica, per non dire indovinello inesplicabile, del linguaggio. Ma non è nostro proposito lo esaminare al presente i trovati della immaginazione di questi due filosofi. Partendo dalla cognizione determinata più semplice ed evidente, ci verrà fatto di accertare facilmente se l'uno o l'altro dei sistemi indicati sia vero, o se invece assurdi sieno ambedue; perocchè se, quella analizzando, si troverà che la sua evidenza deriva appunto da un elemento co-

[1] *Teor. del Sovranatur.*, parte I, n. 4 e 5.
[2] *Teor. del Sovranatur.*, parte I, n. 9.

noscibile dal sentimento non dipendente, sarà pur necessario inferire che il conoscimento si inizia con un intuito vago o con una indeterminata idea, sebbene a prima vista e l' uno e l' altra sembrino supposizioni chimeriche e cose impossibili; ma se all' opposto nascere si vegga tal cognizione semplice ed evidente per lo concorso delle facoltà di sentire e di intendere, gioverà seguitare di passo in passo il progressivo andamento intellettuale, per vedere se dei concetti o giudizj universali si possa rendere ragione colle cognizioni dipendenti e determinate dal sentimento; e, se apparisse che da queste con legge logicale procede tutto l' umano sapere, sarebbe dimostrato al tempo stesso che gli inventori di quei decantati sistemi hanno piuttosto sognato che discoverto il vero.

Posto che il sentimento sia condizione dell' intendere, indubitabilmente debbe essere condizione obiettiva. Conviene dunque vedere se il sentimento si identifichi coll' obietto conoscibile, o se invece questo sia con quello connesso, e ne dipenda come da sua condizione, o pure se il primo serva soltanto a determinare il secondo. Nel qual proposito giova indagare, siccome abbiamo antecedentemente osservato, con quale specie di sentimenti debbano avvenire le prime cognizioni determinate, e portata l' attenzione su questi medesimi sentimenti, scuoprire quali cognizioni con questi soli e separati da tutti gli altri sia possibile avere.

Abbiamo poco innanzi distinti i sentimenti in due specie; all' una delle quali appartengono quelli che chiameremo originarj o primarj, all' altra i secondarj o rappresentativi. Ora non v' è bisogno di dimostrare che questi necessariamente a quelli sono posteriori; come pure non v' è bisogno di dimostrare che la memoria, e molto più la immaginazione certamente son precedute da un qual si voglia avvivamento dell' intelletto; perchè la prima consiste nel riferire le immagini presenti ad un ordine di sentimenti passati; e la seconda nel comporre, coll' aiuto della memoria, un ordine nuovo di sentimenti rappresentativi, ovvero di immagini. Dunque le cognizioni prime necessariamente dipendono da quelle modificazioni dello spirito che, per loro natura, di altre rappresentative non sono. Queste pure i filosofi sogliono in due specie distinguere; la

quale distinzione importa esaminare particolarmente prima di procedere più oltre.

« I sensibili, dice il Gioberti, sono di due specie, cioè » spirituali ed intrinseci, materiali ed estrinseci. Gli uni » sono semplici modificazioni del nostro animo,[1] gli altri si ri» feriscono a certe proprietà dei corpi. I primi si percepiscono » col sentimento, vale a dire col senso intimo; i secondi si » apprendono coi sensi esterni e colle sensazioni. Non ci vuole » un grand' uso di meditare nè un esame troppo profondo » di questa doppia classe di affezioni, onde ravvisare che le » sensazioni non possono stare senza il sentimento nè i sensi» bili esterni senza gli interiori. Il filosofo eterodosso dee » dunque considerare il senso intimo e l' apprensione che » l' uomo ha di sè come la base di tutti gli altri sentimenti, » e la riflessione psicologica come la facoltà da usarsi, chi vo» glia por mano a filosofare. »[2] Bisogna dunque, stando a questa dottrina, distinguere e le semplici modificazioni dell'animo, e il senso intimo o sentimento col quale se ne ottiene la percezione, e le modificazioni dell' animo che si riferiscono a certe proprietà dei corpi, e finalmente il senso esterno o sensazione che queste modificazioni apprende. Parimente, secondo questa dottrina, la sensazióne non può stare disgiunta dal sentimento; nè l' uomo può apprendere alcuna modificazione propria, senza apprendere contemporaneamente sè stesso. Tale infatti è l' opinione che i filosofi tengono comunemente in questo proposito. Pure questa opinione altro forse non è che una ipotesi falsa ed assurda; ed a questa forse si debbe attribuire la impotenza della filosofia contro gli errori più essenziali, e tutti i voli di fantasia coi quali si è preteso sottrarsi alla stringente logica degli scettici.

Primo indizio che questo ponimento di fatti psicologici pro-

[1] Il Gioberti chiama *sensibili* le impressioni o modificazioni dell' animo nostro. Vedi *Teor. del Sovranatur.*, parte I, n. 47 e nota 21 in fine del vol.) Senza occuparci delle ragioni che esso adduce per giustificare l' applicazione della voce *sensibile* alle modificazioni dell' animo, queste noi chiameremo piuttosto, come abbiamo fatto finora, sentimenti, prendendo questa parola in significazione generica, e applicheremo invece la voce *sensibile* alle cagioni di dette modificazioni.

[2] *Introd. allo Stud. della Filos.*, tom. II, cap. 3.

priamente riducesi a una infelice ipotesi è la incertezza nella quale si trova chi voglia definire o determinare che sia la percezione dell'intimo senso o coscienza, come l'appellano la maggior parte dei psicologi, e che sia la percezione della sensazione. Si conceda infatti doversi la facoltà che ha lo spirito di apprendere colla percezione sè stesso e le sue modificazioni appellare, come fa il Galluppi, *coscienza* o *sensibilità interna.*[1] Secondo tale definizione, bisognerebbe distinguere la interna sensibilità dalla attitudine dello spirito ad avere o ricevere modificazioni; nè si potrebbe dire se non che l'una e l'altra forse vengono all'atto con successione immediata; nè la interna sensibilità sarebbe se non la facoltà per la quale lo spirito apprende ovvero ha la percezione di sè stesso e delle proprie modificazioni, o sieno queste puramente interiori, o derivino da cagioni esteriori. Ora, prima di investigare se questa percezione diretta e immediata dello spirito nostro, è possibile, bisogna determinare in che la sensibilità così definita, o coscienza che dir si voglia, differisca dalla intelligenza, o accertarsi almeno se nessuna ragione vieti il supporre che ne differisca. Se per altro con questo proposito si prende ad esaminare la teorica del Galluppi, avremo a persuaderci o che non c'è modo di dichiarare che sia tal percezione, o che la interna sensibilità sostanzialmente dalla intelligenza non è diversa, ma bensì diversa è soltanto dalla riflessione, perciò che la prima apprende le cose in modo affatto confuso, laddove questa distingue con un giudizio ciò che la sensibilità come con troppo rapido sguardo ha veduto.[2] Ma quale è dunque in questo caso l'oggetto della riflessione? Certamente e necessariamente sarà l'obietto della percezione, e non già la percezione stessa della sensibilità interna o coscienza, come pare che voglia far credere il ricordato filosofo; imperocchè, se per riflettere s'intende ripensare la percezione, per ciò fare conviene che si abbia un sentimento che rappresenti gli obietti appresi dalla coscienza; e posto pure che si avesse, questi obietti sarebbero necessariamente confusi nel pensiero della percezione come nella percezione stessa, e non si arri-

[1] *Elem. di Psicol.*, cap. 1, § 4.
[2] Galluppi, op. cit., cap. 1, § 8.

verebbe a distinguerli, ancorchè si riflettesse tutto il tempo di nostra vita. E chi voglia facilmente persuadersene, non ha a fare altro che gettare una occhiata istantanea sopra una carta geografica, e, tosto allontanandone gli occhi, ripensare in sè stesso la impressione che ne ha ricevuta, allora si avvedrà che, per fare qual si voglia distinzione, fa d'uopo rivolgersi nuovamente alla carta, e fissare l'attenzione sulle sue singole parti. E se per riflettere all'opposto si intende attentamente considerare e per diretto la percezione, sarà sempre vero che la riflessione, per distinguere gli obietti confusamente appresi dalla coscienza, debbe in questi medesimi terminarsi, cioè averne la percezione. Per la qual cosa inutile affatto è parlare della coscienza, ed è pienamente falso che la sua testimonianza sia l'ultimo motivo di tutti i nostri giudizj, o che la coscienza sia la base fondamentale di tutto l'umano sapere;[1] ed anzi convien dire che il motivo di tutti i nostri giudizj è la riflessione, ed oltre a ciò che la mente nostra, riflettendo, conosce immediatamente e direttamente la sostanza spirituale distintamente dalle sue modificazioni. Ma così fatta conoscenza si può menar buono? Ne parleremo tra poco. Al presente aggiugneremo soltanto ciò che abbiamo osservato relativamente alla percezione della coscienza esattamente applicarsi alla sensazione: la quale, secondo lo stesso scrittore, è di sua natura la percezione o l'intuito di un oggetto esterno al principio che sente.[2] Tal percezione o propriamente è un atto intellettivo, o non si sa quel che sia; ma se atto è intellettivo, bisogna che termini al tempo stesso nella passione o modificazione dell'animo e nella causa di questa; anche di ciò parleremo in breve.

Se alla teorica del Galluppi si voglia paragonare ciò che tratta il Rosmini in proposito del senso interiore ed esteriore, troveremo che la dottrina dei due filosofi italiani, sebbene apparentemente diversa, è sostanzialmente identica, e che solamente il concetto del Rosmini è, secondo il suo solito, più indeterminato, anzi inesplicabile affatto; perchè, qualunque spiegazione si voglia dargli, è prima o poi contradetta dalle

[1] Galluppi, *Elem. di Logica mista*, cap. 1, § 8 in fine.
[2] Galluppi, *Elem. di Psicol.*, cap. 2, § 12 e 14. *Saggio filosof. sulla critica della conoscenza*, tomo II, § 71.

parole stesse dell' autore; ed appunto da questa cagione nasce una singulare difficoltà, per non dire impossibilità, di combatterne dimostrativamente gli errori. Due percezioni distinse il Rosmini relativamente allo spirito siccome ai corpi, e l'una chiamò sensitiva, l' altra intellettiva. Ora chi bene consideri le sue parole, si convincerà facilmente che la percezione intellettiva altro non è che la cognizione attribuita dal Galluppi alla riflessione; solamente il primo la fa dipendere dall' idea dell' ente possibile, senza la quale sostiene che non sarebbe nè cotale cognizione riflessa nè veruna altra cognizione determinata. Esso infatti afferma relativamente alla percezione dell' *io* che « l' idea dell' *io* è composta: 1º del sentimento dell' *io* » che è la materia della cognizione:[1] 2º e dell' idea dell'*ente*, » la forma a cui io riporto quel sentimento o quell' *io*, e in » tal modo lo conosco; »[2] ed appresso soggiunge che « la per» cezione intellettiva suppone la sensitiva che le serve di ma» teria, e che il soggetto puramente senziente non percepisce » a parte a parte sè stesso e ciò che agisce in sè, e che que» ste due cose sono in lui indivisibili; ma ciò non toglie che, » mediante la riflessione sopra la sensazione, noi non possiamo » poi distinguere in questa: 1º una relazione del soggetto » senziente, ossia il soggetto senziente in quanto sente;

[1] Il sentimento dell' *io* non è altro, secondo il Rosmini, che la percezione sensitiva dell' *io*. Ciò resulta dai passi seguenti: « Il sentimento del» l' *io* mi dà la sensazione della mia esistenza, ma non l' idea della mede» sima: di più quel sentimento è la mia esistenza stessa; ma non è per » questo l' idea della mia esistenza. » *Nuov. Sag.* etc., Sez. V, part. I, cap 3, art. 2, § 2. (Confesso che non arrivo a capire come si possa avere la *sensazione della esistenza*, e molto meno ad intendere come un sentimento sia una esistenza che dà a sè stessa la sensazione di sè medesima; ma questo ghirigoro, noto soltanto per incidenza.) « Rispetto alla sensiti» vità esterna, confondendo i filosofi la percezione sensitiva colla intellet» tiva, di due fatti ne fecero un solo. La medesima confusione, la mede» sima soppressione di un elemento avvenne rispetto alla sensitività in» terna, cioè alla percezione dell' *io*; l' osservammo parlando di Malebran» che. » Op. cit., Sez. V, part. V, cap. 15, art. 6. « Tutti gli argomenti del » Galluppi sono rivolti a provare che la percezione dell' *io* è immediata. » Ora ciò io gli accordo, ma aggiungo che questa *percezione* è *sensitiva*; » cioè è il sentimento stesso fondamentale e nulla più. » Loc. cit., not. 3.

[2] Rosmini, *Nuovo Saggio* ec., Sez. V, parte I, cap. 3, art. 2, § 2, e anche § 6.

» 2° una relazione che non termina nel soggetto senziente, e » perciò in qualche altro essere diverso da lui. »[1] Ma se la percezione sensitiva serve di materia all'intellettiva, chiara cosa è che questa proviene dal riflettere che si fa sulla percezione sensitiva;[2] e se riflettendo sulla coscienza o sulla sen-

[1] Op. cit., Sez. V, parte I, cap. 3, art. 4, § 1, nota 4.

[2] Tale, io dico, è il costrutto che pare si possa ricavare dalle ambagi rosminiane in questo proposito; e se male non ci siamo apposti, è inutile ricercare se la percezione sensitiva sia o non sia una cognizione vera e propria; le conseguenze sono le medesime o si tenga per l'affermazione o piuttosto per la negativa. Quanto al Rosmini, bisogna certamente che neghi quella essere cognizione, a volere che il suo sistema non rovini fin da principio; ma se non è cognizione, anzi tal cognizione che renda affatto superflua la percezione intellettiva, bisogna dire che la percezione sensitiva sia qualche cosa di incomprensibile ed'inesplicabile. Eccone la prova: « Noi possiamo, esso avverte, provar benissimo una sensazione o sentimento, e tuttavia non riflettere sopra di lui, non averne coscienza: ora senza riflettere » sopra di lui e senza acquistarne con ciò coscienza, noi non saremmo in caso » di dire a noi stessi che noi abbiamo e patiamo quel sentimento; anzi, se » avvertir noi sapessimo, potremmo negarlo pertinacemente.... Chi non ha » potuto distinguere il *sentire* dall'*accorgersi di sentire*, questi non è mai » venuto a percepire (*percepire dunque vuol dire chiaramente e distintamente* » *conoscere?*) in che cosa consista la differenza essenziale tra la *sensazione* » e l'*idea*. La sensazione non può accorgersi mai di sè stessa; è l'Intel- » letto quegli che s'accorge della sensazione; e l'*idea* della *sensazione* è » appunto l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo; e que- » st'atto col quale l'intelletto percepisce la sensazione è tutto diverso da » quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo. Di » che nasce una singolar conseguenza, che ove un essere fosse fornito di » pure sensazioni, non rifletterebbe d'averle, non potrebbe dirlo altrui nè » a sè stesso; e per questo è che i bruti non hanno la loquela, perchè non » hanno la ragione. » *Nuov. Sag.*, Sez. V, part. V, cap. 3, art. 9. Se la sensaziona non può accorgersi mai di sè stessa che cosa è dunque la percezione sensitiva? « Riesce difficile soprammodo (è lo stesso Rosmini che » parla) a farsi una nozione chiara della percezione sensitiva dei corpi; » perciocchè in questa percezione noi non percepiamo già i corpi in sè, ma. » unicamente relativamente a noi, non già come agenti ma come termini » della nostra passione senza più. » Op. cit., Sez. V, part. I, cap. 3, art. 4, § 1, not. 4. Ma pure veggiamo come si risolve questa difficoltà. « Nella » sensazione adunque il soggetto che la riceve, oltre di sentire sè stesso, » prova in sè un avvenimento che non viene da sè (la passione che soffre) » ma che termina come in causa in qualche altro essere.... Noi riserbe- » remo la parola *sensazione* per segnar con essa unicamente il soggetto » senziente in quanto sente sè stesso, e useremo la frase di *percezione sen-*

sazione o sulla percezione sensitiva, l'intelletto ottiene la percezione dell' *io*, della modificazione dell' *io* e dell' agente esteriore che la modificazione produce, convien dire che l'in-

» *sitiva* dei corpi per segnare la sensazione medesima in quanto essa è » una passione, che, come tale, ha necessariamente una relazione con » qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente.... Or della » *percezione sensitiva* de' corpi si avvera ciò che più volte ho detto; cioè » che lo spirito nostro prende ed involge i corpi stessi. » Loc. cit. Il che, sia detto qui di rimbalzo, non solo non si avvera, ma non si può punto avverare; perchè la sensazione dipende da un' azione degli organi del corpo nostro, eccitato e mosso dall' azione dei corpi esteriori, cosicchè lo spirito, sentendo, altro non fa che ricevere una modificazione per gli organi del suo corpo, non pei corpi esteriori che non agiscono direttamente su lui. Oltre a ciò, avendo posta una percezione sensitiva non solo dei corpi, ma altresì dell' *io*, come resulta dai passi citati nella antecedente nota, anche rispetto all' *io* bisognerebbe dire che di tal percezione si avvera che lo spirito nostro *prende* ed *involge* sè stesso. Lo che sarebbe una esorbitanza impareggiabile, benchè non dovrebbe far maraviglia il sentirla dire a un filosofo. Ma torniamo al nostro proposito.

La *percezione sensitiva* non è dunque, secondo i passi riferiti davanti, se non la *sensazione medesima in quanto essa è una passione*. Ma altro è sensazione altro è coscienza della sensazione; la prima *non può accorgersi mai di sè stessa; è l' intelletto quegli che s' accorge della sensazione*. Dunque il soggetto senziente, in quanto percepisce sensitivamente, non sa nulla, non s' accorge di nulla, non ha coscienza di nulla; solamente è passivo, ma vi vuole la intelligenza perchè si conosca passivo. E pure il Rosmini non la pensa così; perchè c' insegna che « nella percezione » sensitiva corporea non si percepisce il corpo propriamente, ma una » passione che nel corpo si riferisce e termina come in causa. » Op. cit., Sez. V, part. I, cap. 3, art. 4, § 1, nota 5. Dunque la *percezione sensitiva* è *la sensazione medesima in quanto è una passione* di una passione, che nel corpo si riferisce e termina come in causa? Il lettore sciolga il dubbio come crede. Vero è che poco avanti l'autore chiama la percezione sensitiva « ricevimento in noi della passione cagionata da qualche cosa fuori di noi. » Loc. cit., not. 4. Si potrebbe pertanto supporre che nel passo citato testè avesse voluto dire che nella percezione sensitiva corporea non riceviamo in noi il corpo propriamente, ma la passione cagionata da questo; ma in tal caso non si avvererebbe altrimenti che lo spirito nostro colla percezione sensitiva *prende ed involge i corpi stessi*. Noteremo di più che, se la percezione sensitiva non è altro che la sensazione medesima in quanto è passione, è per lo meno grandissima inesattezza il chiamarla *percezione* appunto come la cognizione che ne ha l' intelletto; usando un medesimo vocabolo per significare cose disparatissime, non si fa altro che portare la confusione e le tenebre dove si dovrebbe portare la luce. Ma andiamo avanti.

telletto in tale cognizione termina immediatamente nella sostanza spirituale e nella modificazione di questa, e dell' una e dell' altra ha un intuito distinto; e di più che in tal cognizione

« La passione e l' azione, soggiunge il Rosmini, sebbene opposte » come tali, tuttavia sono la cosa medesima quando quelle si considerano » prive delle relazioni particolari e contrarie col paziente e coll'agente; e » questo fa l' intelletto.... Il rapporto è così stretto fra la *percezione sensitiva corporea* e la *percezione intellettiva del corpo* che coll' una e coll'altra » si percepisce la cosa medesima identicamente, ma in una relazione » contraria : colla intellettiva cognizione però si percepisce in un modo » generale ciò che colla sensitiva si percepiva particolarmente, e l' intelletto aggiunge una causa (un ente) all' effetto percepito col senso. » Loc. cit., not. 5. Ed altrove: « La passione che noi soffriamo nella sensazione » ha due rispetti : dalla parte del suo termine che siamo noi, ed è *passione*, » e dalla parte del suo principio ed è *azione*. Azione e passione son due » parole che indicano la cosa stessa sotto due rispetti diversi e contrarj. » Ora il senso non percepisce la cosa di che parliamo che come passione e » aspettazione di nuove passioni; l' intelletto solo è quello che vale a percepirla come *azione*. L' intelletto con far ciò non aggiunge nulla alla cosa; ma solamente la considera in un modo *assoluto:* mentre il senso non » la percepisce che in un rispetto particolare, in un modo relativo; l' intelletto si parte da noi esseri particolari, e col suo vedere mira le cose » in sè; laddove il senso non si parte mai dal soggetto particolare, di cui » egli è, cioè da noi. Il concepire un' azione altrui è dunque proprio dell' intelletto Ma il concepire un' azione racchiude il concepire un *principio in atto:* quindi l' intelletto percependo un' azione, percepisce sempre un agente in quanto esiste in sè, cioè un *essere in atto* pel principio » di sostanza e di causa.... E da tutto ciò si vede che l' intelletto a percepire » il corpo, non fa altro che considerare quanto i sensi somministrano; » ma non in modo a noi relativo siccome il senso (*N. B*), ma prescindendo » ed astraendo da noi, cioè aggiungendo il concetto universale dell'essere » della cosa. » Op. cit., Sez. V, part. V, cap 15, art. 1.

Dalle ultime parole di questo passo parrebbe che si dovesse inferire che il senso *considera* in modo relativo a noi ciò che poi l' intelletto considera in modo assoluto. Se così è, il senso conosce al pari dell' intelletto; tanto più che se il senso percepisce la passione come passione, in un rispetto particolare, in un modo relativo, siccome è detto più avanti in questo medesimo passo, la percezione sensitiva non è più soltanto la passione o il ricevimento della passione; imperocchè se, invece di dire che il senso *percepisce*, si dicesse che *riceve la passione* come passione in un rispetto particolare, in un modo relativo, si farebbe un discorso mancante di senso comune. Dunque la percezione sensitiva è una cognizione? Non può essere; perchè non si può conoscere una passione come passione senza conoscere al tempo stesso l' azione. Se l' *io* con tal percezione trova sè stesso passivo, necessariamente conosce che qualche altra cosa agisce so-

termina nei corpi esteriori, li discerne l' uno dall' altro e dalle modificazioni interiori e dall' *io,* e al tempo stesso ha l' intuito dell' azione, per la quale questa o quella modificazione è prodotta nella sostanza spirituale. Così l' intelletto conoscerebbe per visione immediata e primitiva la sostanza, la causa, l' effetto, il mondo interno e l' esterno e la loro corrispondenza. È vero che tutto ciò si conosce immediatamente e direttamente? Se fosse vero, a poco o piuttosto a nulla si ridurrebbe la filosofia. Pure giova accertarsene.

I due citati filosofi convengono nell' asserire che la sostanza spirituale si sente, e, perchè si sente, s' intende. « Le so-» stanze e le modificazioni, dice il Galluppi, convengono in ciò » che sono l' oggetto dei sentimenti, che sono cose sentite: io » sento il me, e sento egualmente l' atto con cui egli giudica, » ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna » con cui scrivo, e sento ancora la sua solidità che riguardo » come una qualità relativa di questo incognito soggetto. »[1] Afferma il Rosmini essere un pregiudizio il credere « che non » vi possano essere sostanze essenzialmente senzienti-sentite » o senzientisi. »[2] E venendo al concreto, soggiunge: « io ho » indubitatamente il sentimento di me stesso; anzi, a parlare » con esattezza, io sono un sentimento sostanziale. »[3] Posto ciò, la conseguenza è chiara. « L' idea della propria sostanza è » somministrata all' intendimento in un modo anteriore e più » spedito ed immediato; poichè il sentimento stesso del *noi* » è un sentimento sostanziale; la propria sostanza dunque » l' intelletto non la supplisce, ma la percepisce immediata-» mente nel sentimento che gliela somministra; ed è con que-

pra di lui. Se il senso percepisse veramente un effetto, come dice il Rosmini nel luogo citato più avanti (Op. cit., Sez. V, part. I, cap. 3, art. 4, § 1, not. 5), sarebbe inutile che l'intelletto aggiungesse, come esso sostiene, all'effetto stesso una causa (loc. cit.); perchè il senso non può conoscere, o accorgersi o avvertire che la passione propria è una passione, è un effetto, senza conoscere che la produce una causa. Dunque che è questa percezione sensitiva? Il lettore ne pensi quello che crede; io per me stimo che non sia nulla.

[1] *Elem. d' Ideolog.*, cap. 4, § 36.

[2] *Il Rinnovam. della Filos. del Mamiani esamin.* lib. 3, cap. 13 e 15.

[3] *Il Rinnovam. della Filos. del Mamiani esamin.*, lib. 3, cap. 17.

» sta percezione d' una propria sostanza ch' egli poi, astraendo » dal giudizio sempre unito alla percezione intellettiva, ac» quista da principio l' idea stessa positiva di sostanza. »[1]

Che la sostanza non possa sentire sè stessa, non solo non è inconsideratezza il supporlo, ma si dee piuttosto tenere per verità lampante. Sentire infatti altro non è che avere una modificazione determinata. Se la sostanza sentisse sè medesima, sarebbe da sè medesima modificata. Or come mai una cosa del tutto semplice agirà sopra sè stessa, come mai produrrà in sè stessa una modificazione determinata? Il sentimento essenzialmente richiede un doppio principio, un agente e un paziente, una causa e una potenza, l' una atta a produrre l' altra a ricevere siffatto modo. Il supporre la sostanza passiva di sè medesima, è un massimo assurdo il quale apre amplissima via a tutte le assurde speculazioni che dalla storia della filosofia son ricordate, e principalmente al materialismo, all' idealismo, al panteismo. Se lo spirito umano, unità pura e semplice, potesse agire in sè immediatamente, e modificarsi, non si avrebbe più ragione di non credere che tutti quanti i sentimenti e le sensazioni derivino da questo solo principio che al tempo stesso è causa e potenza. Nè gioverebbe il dire che, essendo lo spirito intrinsecamente sempre il medesimo, è tolto che, senza estrinseche condizioni, abbia altro che un solo e medesimo sentimento; perocchè tutta volta che, dalla pura unità si fa scaturire un modo che, sebbene con questa immedesimato, pure è qualche cosa che alla stessa si aggiugne, che dalla pura unità la rende diversa, non v' è più ragione per giudicare che tale principio non sia sufficiente a modificarsi in moltissime altre guise. Qualunque modificazione dello spirito nasce dunque direttamente per l' azione di una cosa da lui diversa; nè, senza un mezzo, lo spirito stesso potrebbe alcuna in sè cagionarne; ed è falso per conseguenza che noi ci sentiamo.[2]

[1] *Nuovo Saggio*, Sez. V, part. IV, cap. 4, art. 7. Vedi anche Sez. VI, part. III, cap. 2, art. 2.

[2] Non meno erroneamente dice il Galluppi, ed è ripetuto dalla maggior parte dei filosofi (vedi, per esempio, Gioberti, *Teor. del Sovranat.*, part. I, n° 52) che « noi sentiamo l'atto con cui si giudica, si ragiona, si » vuole. » Tutti questi atti sono insensibili, come atti dello spirito; ma o

Resta ora a vedere se sia credibile che lo spirito nostro abbia la percezione immediata della propria sostanza, cioè a dire che conosca direttamente e distintamente sè stesso e le sue modificazioni. Ma l' avere di sè percezione è come il sentirsi. Assurdo infatti è il supporre che la sostanza una e semplice sia subietto intelligente ed obietto a sè intelligibile; ed oltre a ciò, non essendo la sostanza realmente distinta dalle proprie modificazioni, come l' intelletto ne avrà la percezione, se a tal uopo converrebbe che facesse una distinzione che nell' obietto non trova? Avverte giustamente il Gioberti che « noi » apprendiamo le proprietà dei corpi e dello spirito senza apprenderne la sostanza concretamente, benchè esse non sieno » che la sostanza medesima modificata in questa o in quella » guisa. Così, pogniamo, benchè ci sia dato di percepire la solidità e il pensiero, non percepiamo in concreto la sostanza » solida nè la sostanza pensante; e tuttavia la solidità non è » che la sostanza della materia, come solida; il pensiero non è » che la sostanza dello spirito come pensante. »[1] E noi diciamo che non è percettibile la sostanza appunto per questo, che, tutta volta che modificata è realmente, non è più distinta dai modi, e, se pure da questi distinguesi, ciò si fa per via di raziocinio, ma non già per lo intuito. Ma la sostanza spirituale certo è che non sta un solo istante senza modificazioni; ed ancorchè stesse, non per ciò si apprenderebbe con percezione diretta. Col concetto della unità pura e semplice, e disgiunta affatto da ogni altra cosa che la determini, o nella quale si termini, noi pensiamo necessariamente o una realtà infinita o un indefinito potere. Infinita non è certamente la sostanza creata; e per

sono accompagnati o sono seguiti da sentimenti diversi. Considerando lo spirito di per sè, non gli si possono attribuire atti diversi; imperocchè l' atto è uno o sempre il medesimo intrinsecamente, cioè lo spirito stesso: sono bensì diverse le passioni onde è affetto, e diversi i modi che assume, secondo l' organo che esso muove o l' obietto in cui termina. Così la moltiplicità o diversità degli atti non riguarda il loro principio, ma bensì il compimento. Del resto certamente il sentimento è connesso col giudizio, col raziocinio, col volere; ma soltanto o come condizione o come conseguenza.

[1] *Teorica del Sovranat.*, Discorso prelim., art. 4, pag. 240, edizione del 1850.

converso l' unità indefinita non è se non una astrazione di nostra mente; conciossiachè realmente il potere dall'atto non diversifica, e se il secondo si toglie, anche il primo in nulla di necessità si risolve, e, d' altra parte, pensare un atto indefinito è lo stesso che non pensar nulla. Conviene dunque che una sostanza non infinita o si attui nell' infinito, e sia per conseguenza obiettivamente infinita e perfetta, o pure in altri o per altri poteri corrispondenti a sè stessa o al potere che ella è. Questa attuazione determinata, o determinazione del potere (che vuol dire il medesimo, perchè l' atto è propriamente il potere determinato) è universalmente la condizione della esistenza nell' ordine della natura, e perciò della esistenza del nostro spirito in questo medesimo ordine. Ogni naturale esistenza è una naturale individuazione di poteri vicendevolmente determinati in atto, secondo la loro essenza e corrispondenza reciproca, o per meglio dire (perciò che soltanto per la diversità degli atti ci formiamo per astrazione il concetto della diversità dei poteri) è una individuazione di atti l' uno all' altro condizionati, e perciò immedesimati e confusi, e l' uno dall' altro determinati; lo che vuol dire che l' uno è quello che è l'altro, e perciò tali che singularmente non si discernono. La individuazione umana è la vita. Ora se, come ciò si fosse, per qualche tempo cessassero tutte le modificazioni di quell' atto primo ed essenziale col quale lo spirito alla vita concorre, e se in tale contingenza dell' atto stesso vitale si avesse la pura percezione, non perciò di questa sarebbe obietto il semplice spirito, ma bensì un atto che al tempo stesso e indistintamente è spirituale come è materiale. La percezione immediata dell' *io* altro dunque non è che un assurdo.

Provata la insussistenza dell' intimo senso, resta dimostrato del pari che la connessione delle sensazioni col sentimento dell' *io,* è una pura illusione. « Lo spirito, dice il Gal» luppi, sentendo le modificazioni passive da cui è affetto, » sente sè stesso paziente: sentire lo spirito sè stesso pazien» te, è lo stesso che sentire un agente esterno che lo modifi» ca. »[1] Questa frase « sentirsi paziente » che facilmente si incontra nell' opere dei filosofi, esprime un assai bene strava-

[1] *Elem. di Logica mista,* cap. 1, § 3.

gante concetto. Se infatti la parola *sentire* si prende nel suo proprio significato, altro non dicono quelle parole se non che lo spirito ha il sentimento di sè che ha una sensazione; sarà dunque tal sentimento una passione seconda prodotta in sè da sè come modificato per altra passione precedente. Ci sentiamo dunque pazienti per ciò che lo spirito fa patire a sè la propria passione, fa sentire a sè il proprio sentire? Non è facile strigare questo imbroglio. E se la parola *sentire* si adopera nel significato di intendere, ripeteremo ciò che detto abbiamo già innanzi, cioè che le modificazioni non si discernono dal soggetto modificato se non razionalmente; conciossiachè non si possa apprendere intuitivamente come distinto ciò che realmente è indistinto.

Le conseguenze che da queste premesse derivano, relativamente alla percezione dei corpi esteriori, facilmente si veggono. Avverte il Gioberti che « la realtà dei corpi importa tre » cose: 1º la realtà delle sostanze e forze corporee; 2º la di- » stinzione di queste sostanze dalla sostanza divina; 3º la di- » stinzione di esse dalla sostanza dello spirito umano che ne » ha il conoscimento. Se la nostra percezione si riferisse alla » sostanza intima dei corpi, il secondo e il terzo dei detti capi » risulterebbero da essa percezione senza più. Ma il negozio non » corre così agevole, e tutti i psicologi si accordano insieme nel » confessare che noi non possiamo addentrarci nella sostanza » dei corpi. »[1] Per le cose dette dinanzi, ancorchè la intelligenza colla percezione intuitiva apprendesse le qualità corporee e le sensazioni a queste corrispondenti come cose diverse tra loro, non potrebbe nondimeno da tale percezione risultare la certezza che le une sieno dalle altre assolutamente distinte, ovvero che le une siccome le altre non sieno modi diversi di uno stesso individuo. Ma il vero si è che non sono percettibili, oltre alle sensazioni, anche le qualità corporee, nel loro concreto; le quali anzi non sono rispetto alla nostra mente se non le stesse sensazioni nostre trasportate da questa fuori di noi, e attribuite a un subietto incognito; ed è perciò che la percezione dei corpi o si fa consistere in una suggestione di natura, come dice Tommaso Reid, o in un fatto primitivo ed

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, cap. 4.

inesplicabile, come si esprime il Galluppi, o si riduce ad una argomentazione come la percezione intellettiva del Rosmini.

Non parleremo del primo trovato; perocchè il porre la base della certezza in una suggestione di natura o in una specie di inspirazione,[1] è lo stesso che confessare che la filosofia è una scienza impossibile e disperata. Parimente ciò che il Galluppi vorrebbe dare come un fatto primitivo ed inesplicabile, e che esso esprime così: « io sento il me che sente qualche » cosa, » convien dire essere un fatto non solo immaginato, ma altresì molto infelicemente immaginato; la coscienza che mi dice che *io sento me che sento qualche cosa* non è una stravaganza filosofica delle più lievi. E pure sull' *io sento me che sento* è fondata anche l' argomentazione alla quale in sostanza riducesi la percezione del Rosmini. Questi infatti afferma che la percezione sensitiva è la percezione di una passione, e che tal percezione è un elemento (cioè la materia) che entra nella percezione intellettiva; la quale è composta di materia e di forma; imperocchè l' intelletto aggiunge una causa (un ente) all' effetto (passione) percepito col senso.[2] Ma come avviene che l' intelletto aggiugne la causa all' effetto percepito col senso? « Io penso (così discorre l' autore del *Nuovo Sag-* » *gio*) l' attuale esistenza in universale (idea innata). Pensare » l' attuale esistenza è pensare un' *azion* prima. Ora le sen- » sazioni sono *azioni* fatte in noi di cui noi non siamo gli au- » tori.... Confrontando adunque noi la *passione* che proviamo » in noi stessi (le sensazioni) coll' *idea attuale di esistenza,* » troviamo che quella passione è un caso particolare di ciò » che pensavamo già prima coll' idea generale di *esistenza;* » perciocchè coll' idea generale di *esistenza* pensavamo un'azio- » ne, e la sensazione è appunto un' azione che vien fatta in » noi. »[3] Facile grandemente è il vedere che tutto questo discorso è un sofisma derivante dall' abuso delle parole *azione* e *passione;* cioè dall' attribuire a queste parole nella minore e nella conseguenza del raziocinio un significato affatto diverso

[1] Dugald-Stewart, *Elém. de la Philos.*, tom. I, chap. 1, sect. 3, trad. française.
[2] *Nuov. Sag.*, Sez. V, part. I, cap. 3, art. 4, § 1, nota 5.
[3] Op. cit., Sez. V, part. II, cap. 4, art. 4, § 3.

da quello che alle medesime era stato attribuito nella maggiore. E per ciò dimostrare, cominceremo dal tornare a ripetere che, se colla percezione sensitiva noi ci accorgiamo che la sensazione è una passione, un effetto; diviene inutile lo aggiugnere a quella la percezione intellettiva; imperocchè, per conoscere la passione come passione, o l' effetto come effetto, uopo è necessariamente conoscere l' azione o la causa dalla quale deriva. Partendo da quel supposto, bisognerebbe necessariamente concludere la percezione sensitiva essere identica all' intellettiva. Ma lo stesso Rosmini ci fa sapere, ed in questo certamente dal vero non si dilunga, che il senso non si accorge di nulla, nulla conosce, nulla sa.[1] L' intelletto adunque, allorchè la sensazione riguarda, ha davanti un oggetto, relativamente al quale il senso, che non sa nulla, nulla gli può suggerire. Quest' oggetto, è il medesimo autore che lo dice, e certamente in ciò dice il vero, « senza essere accompagnato d' al» cuna idea rimane inintelligibile; » perciò che la sensazione è soltanto materia della cognizione,[2] ma spetta all' intelletto il supplire la forma delle nostre cognizioni, cioè a dire l' idea della *esistenza possibile*.[3] Per non fare inopportune questioni, pogniamo che la idea della esistenza possibile non diversifichi dall' idea della attuale esistenza in universale, come il Rosmini la chiama nel passo citato antecedentemente. Veggiamo dunque se questa unica idea basti a farci conoscere che quell' obietto per sè stesso incognito è una passione, un effetto, o, lo che torna al medesimo, se la idea di esistenza possibile, unita a un obietto per sè incognito, si converta nella cognizione concreta di causa. Ancorchè si accordi che noi pensiamo l'*attuale esistenza in universale,* avendone innata l' idea, ancorchè si conceda che *pensare l' attuale esistenza, sia pensare un' azion prima,* qual cognizione potrà risultare dal confronto della sensazione con tale idea, con tale azion prima? Noi non ne ricaveremo altro costrutto che di conoscere al più se la sensazione è identica o differisce dall' attuale esi-

[1] Op. cit., Sez. V, part. V, cap. 3, art. 9.
[2] Op. cit., Sez. V, part. I, cap. 3, art. 1, § 1.
[3] Op. cit., Sez. V, part. II, cap. 1, art. 2. V. anche part. I, cap. 3, art. 4, § 1.

stenza o azione prima, della quale abbiamo innata l' idea. Ma qui non si tratta di questo; si tratta invece di conoscere la connessione della sensazione, di questa incognita, con qualche altra cosa dalla sensazione stessa diversa; e tal connessione nè la sensazione per sè sola osservata, la quale non è se non la materia della cognizione, nè la idea di esistenza in universale ci manifesta. Per conoscere che la prima è passione da un lato, ed azione dall' altro, fa di bisogno che noi veggiamo non solo l'azione, o, per dir meglio, atto primo, o l' esistenza in universale, ma un peculiare rapporto altresì tra due distinte esistenze, e secondariamente un rapporto della sensazione con quel primo rapporto; imperocchè passione è un modo di una esistenza, perciò che questa si considera a rispetto di un' altra esistenza, e si conosce che il modo non avverrebbe senza che tali esistenze fossero in un certo rapporto tra loro; e per converso azione è questo stesso rapporto perciò che se ne conosce la necessità perchè il modo avvenga. Ora tutto ciò dalla pura idea di esistenza in universale non si ricava. Concediamo, se così vuolsi, che, avendo tale idea, noi pensiamo un'azione indeterminata; ma, posto che la sensazione colla percezione si apprendesse come passione, si conoscerebbe un' azione o esistenza determinante un' altra esistenza o azione; per lo che in ogni maniera non si comprende come si abbia a trovare che quella è *un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll' idea generale di esistenza.* Altro è dire insomma che l' esistenza è un' azione, altro è dire che l' azione esistenza è ben anche un agente; altro è pensare un' azione come esistenza, altro è pensarla come un rapporto tra due esistenze, per via del quale l' una determina e modifica l' altra. Ora il Rosmini ha espresso cose disparatissime colla stessa parola per poterle insieme confondere.[1]

[1] Al Rosmini non è sfuggita del tutto questa difficoltà. Per risolverla, dice che l' intelletto percepisce non già la passione, ma sì il *concetto della passione*, il quale inchiude necessariamente il concetto dell' azione; e, spiegando la percezione di questo concetto, mostra di farla consistere in un ragionamento che così riassume: « La percezione dei corpi si fa mediante » l'unione di due elementi dati dalla natura, coll' intervento del principio » di sostanza che s' applica in questo modo: La passione sensibile è cosa » relativa a noi, e che non è da noi; dunque dee esister da qualche altro

Dopo quanto abbiamo avvertito finora, diviene inutile il dimostrare che, se anche la intelligenza avesse percezione di-

» essere diverso da noi. » *Nuov. Sag.*, Sez. VI, part. III, cap. 3, art. 2 e 3. Se la percezione intellettiva non è altro che un ragionamento col quale si argomenta dalle nostre sensazioni alle cose diverse da noi, concordiamo nella sentenza, benchè tale argomentazione, condotta nel modo che fa l'autore citato, non correrebbe. E qui cade in acconcio il ricordare anche un'osservazione del Gioberti, il quale afferma che « la certezza che ab- » biamo della esistenza dei corpi e del mondo tutto quanto, non è effetto » di una dimostrazione; che altrimenti il mondo non sarebbe contingente » ma necessario. » (*Error. filos.* di Ant. Rosm., lettera 10.) Si vede bene che il Gioberti porta opinione che, per dimostrare la esistenza dei corpi, bisognerebbe dedurla da Dio. E ciò supposto, è verissimo che la dimostrazione sarebbe essenzialmente assurda; perchè verrebbe ad affermare che Dio è causa necessariamente, ovvero che il mondo non è contingente. Ma quella supposizione è la conseguenza di una falsa opinione, cioè di credere che ogni nostro raziocinio riducasi ad analizzare i nostri concetti, ed a porre in luce le idee che comprendono e di queste la connessione. La quale maniera di argomentare, sebbene atta ad abbreviare il processo conoscitivo, certamente non c' insegna più di ciò che potremmo imparare per mezzo della osservazione sola o unita alla riflessione. La mente nostra incomincia dalle semplici idee, le quali acquista per la osservazione dei fatti; poi vedendo i conoscibili collegati obiettivamente, acquista le cognizioni composte, le quali astrattamente ripensate, diconsi concetti. Nel formarsi tali cognizioni, facilmente, per troppo imperfetta osservazione, confonde le idee, unisce più o meno che non dovrebbe; e l' argomentazione serve a rettificare, determinare e rendere preciso in pensiero il lavoro già fatto per la osservazione obiettiva. L'argomentazione rende anche più facile ed espedito l' acquisto delle cognizioni; perchè consiste anche nell' applicare a una cognizione, in quanto è identica a un'altra, tutti i rapporti che la seconda ha per questa parte con altre cognizioni, senza bisogno di ricorrere sempre nuovamente all' osservazione, o di rifare analisi già fatte. Ma questa non è propriamente l' argomentazione che ci fa passare dal noto all' ignoto; ma piuttosto è un mezzo di ordinare e di collegare ciò che già conosciamo. Se qualche cosa sappiamo, ad imparare la quale la sola osservazione o la riflessione non bastano, bisognerà pur dire dovere esservi un' altra specie di argomentazione, ovvero che partendo dalla evidenza, per logicale necessità si supponga ciò che in verun modo la evidenza stessa non ci somministra. Non si dee dunque confondere, come vorrebbe il Gioberti, la ragione (il *perchè*) subiettiva o relativa alla intelligenza che giudica colla obiettiva o assoluta. La prima è quella per la quale la nostra mente è costretta ad affermare una od un'altra cosa o idea, o pure ad unire un concetto con un altro; è la evidenza insomma o un giudizio antecedente, al quale non si può contradire, o finalmente una cognizione evidente che, considerata a rispetto degli oppositi universali, non

stinta della sensazione e dell' *io,* del modo e della sostanza alla quale il modo stesso appartiene, non avrebbe mai tanto da dedurre colla semplice idea di esistenza che il modo è una passione dell' *io*, corrispondente all' azione di un' altra esistenza; ma converrebbe a tal uopo che la sensazione stessa le somministrasse quest' altra esistenza e il rapporto ond' è in connessione con questa e coll' *io*. Sofisticamente il Rosmini fa passare la intelligenza dalla negazione all' affermazione: ma ci vuole poco a vedere che la cosa debbe procedere necessariamente a rovescio. Per conoscere infatti che *noi non siamo gli autori* delle sensazioni nostre o che queste *non sono da noi,* bisogna avere precedentemente acquistata la cognizione di causa e di effetto; conciossiachè non si possa negare una cosa, o per meglio dire, un rapporto del quale non abbiamo idea. Resta così dimostrato che la percezione dei corpi, come cognizione immediata, diretta ed intuitiva, è un mero sogno al pari della pretesa percezione dell' *io*.

E del resto se un sogno non fosse l' una e l' altra percezione, come mai la certezza, che pure dee scaturire dalla luce chiarissima della evidenza, deriverebbe da un fatto conoscitivo

si può unire con quello che seco è incompatibile o la renderebbe contradittoria; la seconda all' opposto è la causa del fatto che si osserva o il fine della causa. Il Gioberti, immedesimando perfettamente le due ragioni, pensa che la certezza della realtà del mondo debba necessariamente dipendere dall' intuito della sua causa; noi vedremo invece che nasce da una cognizione evidente che si convertirebbe in un assurdo se le esistenze esteriori si negassero, e per conseguenza in una cognizione impossibile, se il mondo non fosse reale; per la qual cosa il mondo è bensì necessario risguardando a tal cognizione, ma non è già necessario assolutamente. Non è questo il luogo di dichiarare il modo col quale la ragione passa dal noto all' ignoto. Vuolsi notare soltanto che, se dimostrabile non fosse la esistenza dei corpi, non sarebbe possibile dimostrare nè pure la esistenza d' Iddio. La semplice osservazione dei fatti non ci somministra il concetto di causa, nè per conseguenza il concetto di effetto che dell' altro è il converso; e pure abbiamo questi concetti, e Dio conosciamo soltanto come causa di tutte le cose. Dunque questa cognizione è intuitiva? Il concetto di causa è veramente il nodo gordiano della filosofia; ma questo nodo si deve sciogliere; non vale dissimularlo, non giova tagliarlo, come hanno fatto molti filosofi, come ha fatto il Gioberti.

che tanto poco è connesso colla evidenza che, prima di Tommaso Reid, nessun filosofo se n' era accorto, e che, dopo la decantata scoperta del Reid, è stato sì variamente narrato, comentato e determinato dai successivi filosofi? Come mai dipenderà la certezza dal sentimento della coscienza, pietra fondamentale, per così dire, secondo l' opinione dei psicologi, di tutto l' umano sapere, se la coscienza nessuno sa definire con precisione, ma ciascuno in diverso modo circonscrive ed estende, se quindi insomma comincia la dissensione dei capi delle scuole diverse? Infatti, per non parlare se non dei filosofi stimati più giudiziosi, affermerà lo Stewart che la nostra esistenza non ci è propriamente attestata dalla coscienza, che non è per rivelazione immediata di questa facoltà che noi crediamo di esistere, ma *evidentemente* per ragione di un giudizio che l' attualità della coscienza accompagna;[1] ed a rovescio il Galluppi dirà che la coscienza è la facoltà di percepire noi stessi, e che la percezione della coscienza è antecedente a qualunque giudizio:[2] e se consultiamo il Rosmini, troveremo che esso distingue la *percezione sensitiva* dalla *percezione intellettiva* dell' *io,* e dice che la prima è immediata, appunto come pensa il Galluppi, ma che per avere la seconda « conviene che si faccia una sintesi, un giudizio fra » l' idea di esistenza e l' *io* sentimento, pronunziando *io esi-* » *sto.* »[3] Tutte queste varie opinioni hanno peraltro ciò di comune che sono occasionate da un fatto indubitabile, cagionate da un medesimo presupposto, e tutte infette ugualmente di quel vizio appunto che i filosofi posteriori al Reid hanno ad esso rimproverato, e dal canto loro cercato di evitare. Il fatto indubitabile si è che la intelligenza, al di là delle sensazioni, non ritrova altro obietto a queste corrispondente o con queste connesso; il presupposto comune è che il subietto e la causa delle sensazioni non si possono rinvenire per mezzo del ragionamento; finalmente il vizio comune è di ricorrere in un modo o in altro a una specie di inspirazione dalla quale infine

[1] Dugald-Stewart. *Élém. de la Philos.*, Part. II, chap. 1, sect. 2, trad. française.

[2] *Elem. di Psicol.*, cap. 1, § 4 e 8.

[3] *Nuov. Sag.*, Sez. V, part. V, cap. 15, art. 6 in nota.

dipende la certezza che abbiamo della esistenza del mondo e di noi stessi. È inutile parlare del fatto, perchè non evvi filosofo che lo neghi. Che il presupposto comune debba esser falso, lo dimostra a bastanza la infelicità delle immaginate percezioni immediate e la grande incertezza del linguaggio dei filosofi che in quelle vorrebbero collocare la base della certezza. Afferma lo Stewart essere cosa assurda il pensare che lo spirito giunga ad acquistare la conoscenza della esistenza propria mediante la riflessione; conciossiachè tutti gli atti di tale facoltà sieno connessi colla convinzione della esistenza di noi stessi come esseri intelligenti e riflessivi.[1] Ma ciò forse non avrebbe asserito se accorto si fosse che non sempre noi riflettiamo volontariamente e consapevolmente; conciossiachè la parola, necessaria educatrice del nostro pensiero, ci faccia riflettere e ragionare senza che ce ne avveggiamo; ed appunto in tal riflessione e ragionamento, che, quantunque non avvertito, è fatto da ciascuno per intendere il significato delle parole, consiste ciò che si appella senso comune. Ma di ciò dovremo parlare più distesamente in luogo più opportuno. Abbiamo detto che il vizio comune dei trattati riguardanti la percezione, è quello di far dipendere da una specie di inspirazione la indubitata credenza che abbiamo della esistenza nostra e del mondo esteriore. Il Galluppi e il Rosmini hanno notato questo difetto fondamentale della dottrina del Reid, ed hanno giustamente osservato che tal dottrina non toglie di mezzo l'idealismo e lo scetticismo; anzi servirebbe benissimo a dimostrare che veramente non ha alcun valore, come appunto pretendono gli idealisti e gli scettici, la comune opinione che fuori di noi suppone esistenti altre cose da noi sostanzialmente diverse, perchè tale opinione farebbe dipendere da una percezione che non merita alcuna fede, da una ragione insomma che ragione non è.[2] Ma qual fede merita la coscienza che il Galluppi prende a guida per cansare lo scoglio nel quale ha naufragato lo scozzese filosofo? « Galluppi, dice il » Rosmini, trasportò alla sensazione tutto ciò che Reid avea » detto della *percezione*. Reid avea supposto che colla perce-

[1] *Élém. de la Philos.* ec. Part. II, chap. 1. sect. 2.
[2] V. Rosmini, *Nuov. Sag.* ec. Sez. IV, cap. 3, art. 10.

» zione noi immediatamente percepissimo i corpi, come esseri
» esistenti: Galluppi disse che questa immediata comunica-
» zione del nostro spirito colle cose esteriori si facea dalla
» *sensazione* stessa senz' altro: che la sensazione lungi dal-
» l' essere meramente soggettiva, come l' avea fatta Reid, era
» essenzialmente *oggettiva,* come Reid avea fatta la percezio-
» ne. »[1] Ma che oggettiva sia la sensazione non debbe essere cosa evidente; perocchè se tal fosse, il Reid, non l' avrebbe, seguitando il parere di molti altri filosofi, reputata meramente subiettiva. La coscienza dunque non ce l' attesta oggettiva, perchè le apparisca tale evidentemente, ma perchè per una specie d' inspirazione ciò apprende; ed alla testimonianza della coscienza bisogna pur credere ciecamente. Oltre a ciò la percezione della coscienza è un sentimento confuso; spetta alla riflessione l' analizzarlo; ma la riflessione, non essendo per questo illuminata dalla evidenza, bisogna che la voce della coscienza interpreti indovinando, e come per inspirazione. E concedendo pure che la riflessione bene la interpreti, stando a questo sistema, l' uomo non può dire se non questo: — io sento me e qualche altra cosa; — ma da ciò sarà egli autorizzato a dedurre la esistenza propria e quella di cose da sè diverse? L' illazione si estenderebbe troppo più che nol consentono le premesse. Perchè corresse l' argomentazione dal sentire all' esistere, bisognerebbe prima avere provato che la sensibilità è infallibile; ovvero che il sentimento o la sensazione, in quanto è sentimento o sensazione di un obietto, non può essere una illusione, e dopo ciò, che non possono diversamente essere sentite, se non le cose che sono realmente diverse. Ma se la ragione dee partire dalla testimonianza della coscienza, non ha modo di accertarsi di tutto questo, e sarebbe una petizione di principio, qualunque raziocinio col quale tale dimostrazione imprendesse. Perciò non dee far meraviglia che il Jouffroy convenga che la veracità delle nostre facoltà non si prova, che quando gli scettici dicono poterci le facoltà stesse ingannare, dicono cosa irrefragabile, che il principio di ogni certezza e di ogni credenza è un atto

[1] Op. cit., luog. cit., in nota.

di cieca fede nella veracità naturale delle nostre facoltà;[1] questa infatti è una concessione necessaria per chiunque pensa che, per sapere qualche cosa, altro mezzo non vi sia che consultare il sentimento il quale è per verità muto ed impenetrabile. Nè tal concessione è di piccolo momento; anzi il Gioberti ha ragione di affermare che gli scettici non saranno tanto indiscreti da non contentarsi di un dogmatismo che mette la radice del vero e la base del sapere in una *fede cieca*. Del resto non v' è dubbio che l' uomo ha la coscienza di sè medesimo senziente ed intelligente: ma è troncar la questione, non già risolverla, il fare appello a quella, quasichè fosse facoltà primitiva ed incriticabile, e non altro bisognasse che guardare di non frantenderla; laddove invece la coscienza è un convincimento derivante, come molti altri, dal senso comune, cioè dalla ragione naturale, la quale, quando è mossa e diretta dalla parola, coglie in sostanza sempre nel vero, sebbene il più delle volte vi aggiunga molto di falso, appunto perchè mancante dell' arte che si richiede per non deviare in nulla dalle leggi logicali. Ma ciò si dilunga troppo dalle opinioni dei filosofi che si sono fitti in testa essere il linguaggio un trovato umano. Pertanto, allorchè l' uomo pronunzia il giudizio espresso colle parole — io sento, — è certamente consapevole di sè stesso, della sua sensazione e di qualche altra cosa o soggetto dal quale la sensazione dipende; anzi, se tanto o quanto si rifletta sopra noi stessi, sarà facile accorgersi che oramai ogni sensazione è occasione per la quale sempre torniamo ad essere di tutto ciò consapevoli attualmente. Questo trasse in inganno molti filosofi. Essi infatti hanno supposta una connessione ove è congiunzione soltanto, ove anzi la connessione è impossibile, o per meglio dire hanno supposto, che il sentimento o la sensazione sia la sola condizione della coscienza che hanno trovata in sè stessi. Generalmente i trattati di psicologia non sono altro che la spiegazione di questo erroneo presupposto.

Dal difetto che abbiamo riscontrato nelle dottrine del Reid e del Galluppi non è esente il Rosmini. Il quale, dopo avere giustamente osservato che nulla si conosce nel sentimento

[1] Jouffroy, *Cours de droit natur.* Tom. I, Leçon 9.

senza le idee, pretese di dimostrare che per ciò appunto l'idea dell'*essere,* che secondo lo stesso autore tutte le altre contiene virtualmente, splende primitivamente avanti allo spirito, quasichè l'obietto ideale non potesse dal sentimento esser diverso e al tempo stesso col sentimento connesso. Adottando pertanto tale sistema, bisognerebbe supporre che l'idea dell'*essere* derivasse da una specie d'inspirazione; imperocchè reputandola veramente obiettiva, ci troveremmo logicamente costretti a sdrucciolare nel panteismo. Nè, data pure l'idea innata dell'*essere,* cesserebbe la necessità di appigliarci all'inspirazione per spiegarne, se non altro, l'applicazione. Perciò che, supponendola innata, e supponendo che il sentimento non sia sua condizione e nè pure atto in verun modo a somministrarla, convien dire che questo, nè per sè nè per cosa che direttamente apparisca seco connessa, nessun rapporto abbia coll'*ente* pensato; in tal caso, come è possibile annoverare tra le cose esistenti ciò che sentiamo, ancorchè splenda alla mente l'idea di esistenza in universale? [1] Questa idea sarebbe buona soltanto a rendere possibile il dubbio universale, ed a giustificarlo altresì. Conciossiachè, per dubitare della esistenza, bisogna averne l'idea; e la opposizione, anzi contrarietà che si vede tra ciò che davanti ci pone la facoltà di sentire e la esistenza pensata, è ragione dalla quale deriva la necessità di dubitare che alcuna cosa esista. Sarebbe inutile il trattenersi a combattere più lungamente l'ipotesi della idea innata dell'*ente possibile,* di questo puro ideale che non è nè fuor della mente nè nella mente, non è concreto nè astratto, non è nè qualche cosa nè nulla, che, comunque pensato, è sempre l'opposto di quello che se ne pensa, cosa la più disperante, chi voglia farsene una ragione. Questo sistema, che veramente è tanto assurdo, quanto avrebbe fatto credere che invece avesse colto nel vero il credito grande del quale ha goduto per qualche tempo, egregiamente ed anche più lungamente che non bisognasse fu già criticato. [2] Del resto, quando avremo determinata la essenza dell'obietto

[1] Rosmini, *Nuov. Sag.* ec. Sez. V, part, 1, cap. 3, art. 4, § 1.

[2] V. Gioberti, *Introd. allo Stud.* ec. Tomo II, cap. 4 e nota 36, e l'opera intitolata *Errori filosofici di Antonio Rosmini.*

ideale, si vedrà chiaramente che non vi possono essere idee innate; per ora ci contenteremo di osservare che mostra di non avere chiara in testa l'idea di essere chi la dice innata, o la confonde coll'idea di esistenza. Infatti noi pronunziamo la parola *essere* tutte le volte che abbiamo una cognizione; ma se quella parola si replica nella espressione di qualunque cognizione, certo è che l'essere si converte nella cognizione o piuttosto nel conoscibile considerato universalmente, cioè a dire per la identità di tutti i conoscibili; la quale considerazione indubitabilmente dipende dalla riflessione. Ma, per acquistare l'idea di esistenza, non basta nè pure, riflettendo, analizzare le nostre cognizioni, e distinguerne i termini obiettivi, e nè pure accorgersi che da questi dipende il conoscere. Se a tutto ciò che è termine di una idea si applica l'essere, non si applica parimente l'idea di esistenza. Noi diciamo, per causa di esempio, un colore *essere* bello o vivace, ma *esistere* non diciamo il colore, bensì l'oggetto o cosa colorata; ciò dimostra che, per ritrovare il termine dell'idea di esistenza, e per conseguenza per acquistarla, bisogna passare, e, noi crediamo, indeclinabilmente col raziocinio, da ciò che esteriormente apparisce a ciò che l'apparenza stessa o la forma ci asconde; bisogna insomma porre per necessità di discorso la sostanziale diversità di qualche cosa da noi e dalle altre cose; tolta la diversità sostanziale, l'idea di esistenza svanisce. E che questa non possa essere non che la prima idea, ma nè pure tra le prime idee, chiaramente si vede osservando che quanto è certa per tutti la esistenza propria e del mondo esteriore, tanto per la generalità degli uomini resta qualche cosa di vago e di indefinito, lo che dimostra che per la mente nostra è un concetto suggerito dalla parola, ed approvato dal senso comune per certo naturale discorso di ragione e non punto un'idea intuitiva.

Meno avverso che nol farebbe supporre la nuovità del suo sistema agli errori combattuti finora è il Gioberti; singolarissimo ingegno, se non che l'immaginativa sua strabocchevole opprimeva la riflessione filosofica. Qui non cade in acconcio lo esaminare quello splendido sogno che all'eloquente scrittore piacque denominare formola ideale, nè il dimostrare

come esso, che pur credette di avere portato il colpo mortale allo scetticismo, altro all' opposto non fece che dargli causa vinta, nè il riandare gli erronei presupposti che lo indussero a credere che la cognizione umana mancherebbe di solida base, se non togliesse principio dall' intuito della stessa causa della universale esistenza, cioè se l' umano scibile non fosse tutto compreso col primo atto conoscitivo, se non fosse insomma evidente tutto ciò che è argomento di disputa tra i diversi filosofi. Al presente il nostro proposito è soltanto quello di ricercare quali cognizioni i più celebrati filosofi abbiano credute o connesse o congiunte coi sentimenti o colle sensazioni che primarie abbiamo appellate. In questa parte il Gioberti si accosta molto alle dottrine del Galluppi e del Reid, e se dimostra una grande avversione a quel che chiama psicologismo, non trova per altro da ridire cosa alcuna sulla sostanza della moderna psicologia, ma se la prende soltanto colla pretensione dei filosofi di volere su quella fondare l' ontologia. Anzi nel tempo che alla mente umana attribuisce l' intuito di ciò che esso chiama, con non lieve abuso o improprietà di parola, per non dire assurdo di concetto, *atto creativo,* conviene che la riflessione, alla quale, secondo il suo sistema, appartiene distinguere ciò che la facoltà intuitiva afferra in modo affatto confuso, appunto come fa la coscienza secondo il Galluppi, si ripiega imprima sul sentimento, ed è psicologica, poscia sull' obietto dell' intuito coll' aiuto della parola, e diventa ontologica. Il concetto della personalità propria è, nell' opinione del Gioberti, « il primogenito » della riflessione psicologica; poi lo spirito ripensando sè » stesso, si sente attivo e passivo verso qualcosa di esteriore, » si sente come una cosa che incomincia, come un effetto limitato, manchevole, contingente » : questo sentimento trasporta la riflessione all' atto creativo, per la cognizione distinta del quale « l' idea della personalità propria diventa » obiettiva e sostanziale, come quella degli esseri finiti che la » circondano. » [1] Il Gioberti dunque attribuisce al senso intimo molto più che gli altri psicologi, perciò che non era ve-

[1] *Teorica del Sovranat.* Discorso prelim., art. 3, pag. 230, edizione del 1850.

nuto in mente a nessuno prima di esso di affermare che lo spirito *si sente come una cosa che incomincia, come un effetto limitato, manchevole, contingente.* D' altra parte non si comprende come lo spirito possa dire: *io sento, io penso, io sono sensitivo e pensante*, ed avere il concetto della personalità propria, senza avere la percezione, come vorrebbe dare ad intendere nel medesimo luogo il Gioberti, della sostanzialità intima che regge le sue potenze.[1] Si dirà forse che dal suo conoscere sè stesso come sensitivo e pensante non viene la conseguenza che lo spirito si debba anche conoscere come distinto da Dio e dal mondo; e sia pure; ma se la riflessione psicologica incomincia dall' attribuire il sentimento e il pensiero al soggetto *io*, chiaro è che questo distingue almeno dai suoi modi ed atti, sebbene ancora lo confonda con Dio e col mondo. Così la riflessione psicologica comincerebbe dall' apprendere nel suo concreto la sostanza propria, sebbene confusa col mondo e con Dio; poscia diventando ontologica, dall' uno e dall' altro la distinguerebbe. Ora lo stesso Gioberti poco dopo espressamente rigetta anche la percezione della sostanza in concreto.[2]

Trapassando dal sentimento alla sensazione, il filosofo del quale parliamo, accetta dalla scuola scozzese la percezione

[1] Il Gioberti, dopo aver detto che nell'intuito Dio, lo spirito nostro, le altre cose create, tutto insomma è confuso, ma che « lo spirito, essendo intimo a sè stesso, come tosto egli si apprende promiscuamente » col resto del creato, non può fermarsi in questa notizia perplessa e confusa, e mosso da quell' istinto di filautia che compenetra e anima le sue » potenze, egli si arresta in sè stesso e dice: Io sento, io penso, io sono » sensitivo e pensanto, e così nasce il primo concetto della personalità » propria, che è il primogenito della riflessione » dopo aver detto oltre a ciò che lo spirito, ripensando sè stesso, si sente attivo e passivo verso qualcosa di esteriore, si sente come una cosa che incomincia, come un effetto limitato, manchevole, contingente, soggiunge: « onde la riflessione » fa due nuovi passi, e l' uomo si distingue da Dio e dal mondo. E mentre discerne l' obbiettività assoluta ed estrinseca, la trova pure in sè » proprio; coglie la sostanzialità intima che regge le sue potenze, distingue sè stesso come oggetto da sè stesso come soggetto; e invece di dir » come prima, io penso, io sono pensante, dove l' essere proprio si rivela solo per isbieco, egli dice con pieno possesso, io sono. » Op. e luog. cit.

[2] Op. cit. Art. 4, pag. 240.

diretta e immediata del concreto sensibile nella sua obiettiva esistenza. « Questa percezione, esso afferma, è occasionata » dal senso, e fatta dalla ragione; la quale, eccitata, e posta » in esercizio dalle impressioni sensate, apprende immediatamente e in sè stessi gli oggetti esteriori che le producono; la certezza che abbiamo della esistenza dei corpi è autenticata dall'evidenza obiettiva della creazione. »[1] Se così è, la percezione degli oggetti esteriori si ha non perchè li sentiamo, ma perchè ne veggiamo la creazione. Ma in tal caso dovremmo apprendere molte cose, anzi tutte le cose esistenti, senza bisogno di avere una sensazione che alle medesime corrisponda. Sia pure che dal senso prenda occasione la percezione; ma se la ragione, *eccitata e posta in esercizio dalle impressioni sensate,* conosce evidentemente l'azione creatrice, come è possibile che questa azione conosca soltanto relativamente agli oggetti onde le attuali impressioni derivano? Infatti, se abbiamo l'intuito della creazione, questo necessariamente debbe comprendere il creato. Ma se la cognizione che viene dall'intuito è indipendente dal sentimento e dalle sensazioni, qualunque sia la occasione per la quale ci muoviamo a riflettere, certo è che, riflettendo su quella, si dovranno apprendere non solo le esistenze sentite, ma quelle ancora che, quantunque nessuna sensazione eccitino in noi, sono peraltro comprese nella cognizione che si ha per l'intuito. Per converso, se la percezione dal sentire dipendesse, se alcuna cosa non fosse percettibile se non sentendola, in tal caso, perciò che, tolta la percezione del creato, è tolto l'intuito della creazione, converrebbe dire che questo medesimo intuito dal sentire dipendesse, ovvero non già che si avesse propriamente lo intuito della creazione, ma che tutte le volte che siamo affetti da qualche sensazione, conosciamo, non si sa come, che questa è prodotta da un oggetto creato da Dio. Insomma se lo spirito nostro primitivamente ha l'intuito dell'Ente causa assoluta di tutto, o, come dice il Gioberti, dell'atto creativo, necessariamente abbraccia, sia pure in modo confuso, tutto ciò che effetto è di questo semplice, uno ed indivisibile atto; e fatta anche contrariamente alla logica la

[1] *Errori filos. di Antonio Rosmini*, lettera 10.

ipotesi che, non ostante che tale intuito egli si abbia, di tutto il creato non abbia la percezione, inesplicabil cosa sempre rimane la esatta corrispondenza che tra le percezioni si osserva e le sensazioni, oltre le quali nulla ritrova la facoltà percettiva, cessando le quali, cessa ogni percezione. Certamente la creazione non finisce colle sole cose che noi sentiamo, anzi nè pure colle sole cose sensibili, nè tutte le volte che abbiamo una sensazione nuova, con un nuovo atto è creato l' oggetto alla medesima corrispondente; come dunque si spiega che lo spirito, quantunque in ogni istante della sua vita intellettiva sia spettatore diretto e immediato della creazione,[1] non ha virtù di conoscere alcuna cosa, se qualche sensazione conoscibile non gliela rende? Nè gioverebbe a ciò replicare che in quella guisa che la parola, secondo l' opinione del Gioberti, è necessaria alla riflessione per distinguere l' Ente, l' esistente e l'atto creativo appresi confusamente col primo intuito, così le sensazioni sono necessarie per distinguere l' una dall' altra le diverse esistenze. Tale spiegazione affatto discorderebbe dalle dottrine dello stesso autore; il quale afferma nell' Ente essere intelligibili le idee generali di che l' atto creativo è la individuazione, e lo spirito nostro avere l' intuito dell' Ente, delle idee contenute in esso e dell' atto creativo che le individua.[2] Ora se per mezzo della parola noi distinguiamo e l'Ente e le idee generali e l'atto creativo, più della parola non si richiede ad apprendere le singole esistenze, cioè le individuazioni delle idee generali; conciossiachè non si possa conoscere l'atto individuante senza avere la percezione al tempo medesimo delle individuazioni. In secondo luogo, se veramente la cognizione fosse sì fattamente connessa colle sensazioni, unita alle percezioni distinte dovrebbe essere in noi la coscienza che l' intuito comprende moltissime cose le quali non siamo sufficienti a discernere pienamente; laddove invece noi non crediamo essere le percezioni nostre una minima parte del creato se non perchè l'altrui testimonianza o pure il ragionamento questa credenza c' infonde. Oltre a ciò, almeno tutte le volte che ripensiamo

[1] Gioberti, *Introd. allo stud. della Filos.* Cap. 4.
[2] *Introd.* ec. Cap. 4. — *Errori filos.* Lettera 7.

una esistenza già stata obietto della facoltà percettiva, si dovrebbe apprendere di nuovo nel suo reale concreto, benchè non ci venga attualmente da quella veruna sensazione; ma all' opposto, per esser certi che una cosa della quale già fu conosciuta l' esistenza esista tuttora, e sia tale quale era prima, si richiede o che le passate sensazioni si rinnovellino, o che alla mancanza di quelle si possa supplire col raziocinio.

Gli autori di questi sistemi son caduti in inganno forse perchè, invece di concentrare nella cognizione direttamente la riflessione per farne l' analisi, hanno creduto di rintracciarla, quale viene dall' intuito, nelle espressioni del linguaggio, e di analizzarla interpretando questa o quella parola, o piuttosto su questa o quella arzigogolando. Nè si avvedderо che il linguaggio esprime piuttosto la scienza che la nuda e pura evidenza, la quale per sè stessa, e senza bisogno che la parola ce l' additi, primitivamente splende all' intuito, e non è mai nelle scambievoli relazioni degli uomini nuda e pura significata, perchè non evvi occasione di ciò fare; nè si avvedderо altresì che il linguaggio invece vuolsi spiegare valendosi della osservazione diretta, e connettendo con questa il ragionamento; infatti in tal modo impariamo in principio il significato delle parole, e soltanto in tal modo, imprendendo la critica dell' umano sapere, si evita il pericolo di attribuire alle parole un significato in tutto o in parte arbitrario e forse anche chimerico. Dando una interpretazione o falsa o imperfetta a qualche parola, necessariamente colla argomentazione si arriva a conseguenze contrarie alla verità. Credè, per causa di esempio, il Galluppi che la proposizione — io sento — esprima la sensazione qual si presenta direttamente alla intelligenza, laddove in vece abbiamo di quella e una cognizione diretta e un concetto razionale, e questo solo espresso è dal linguaggio colla proposizione — io sento. — Fu pertanto da un erroneo supposto condotto a porre il principio che ogni sensazione è di sua natura oggettiva ed inseparabile dalla coscienza dell' *io*. [1] Similmente pensò il Rosmini che la parola *essere* esprima il puro obietto ideale; [2] e ben si appose; ma inter-

[1] Galluppi, *Elem. di psicol.* Cap. 1, § 7. Cap. 2, § 12 e 18.
[2] *Nuov. Sag.* ec. Sez. V, part. 1.

pretando i vocaboli in aria e non mediante l'analisi della cognizione, l'essere confuse coll'esistenza, e l'idea di esistenza non seppe determinare. E finalmente il Gioberti, prendendo in prestito dal Rosmini la opinione che la parola *esistenza* esprima l'obietto ideale, ed interpretandola con sofistica filologia,[1] trovò che l'intuito primitivo tutto comprende.

Ora, perciò che le dottrine esaminate finora sono il meglio di ciò che si è detto e si può dire sulla percezione immediata del nostro spirito e degli obietti esteriori, sembra dimostrato abbastanza esser falso che tutte le sensazioni sieno immediatamente seguite dalla percezione diretta del soggetto sentente e dell' obietto sentito, cioè a dire che l' umano conoscimento cominci colla percezione dell' *io* e del *fuor di me* o del *non io*, siccome generalmente opinano anche i filosofi i cui sistemi si allontanano da quelli che abbiamo preso ad esaminare. La mente nostra ha certamente i concetti del proprio soggetto e delle esistenze da lui diverse; ma conviene indagare onde muova, per formarsi i concetti stessi; imperocchè dall' istoria del processo intellettuale dipende la certezza e il retto sapere.

CAPITOLO QUARTO.

Delle idee.

Se dell' *io* e del *fuor di me* non abbiamo la percezione primitiva, ma propriamente il concetto, certo è che le prime cognizioni non comprendono sostanzialmente veruna esistenza creata. E non è men certo altresì che l' umano conoscimento non incomincia da Dio. Ciò a bastanza fu dimostrato allorchè, osservando come l' intendere col sentire sia collegato, e come anche i più astratti concetti nella mente nostra in certo modo si faccian concreti con un sentimento, ci dovemmo persuadere che il concetto d' Iddio non si associa ai sentimenti o sensazioni che originarie appellammo; conciossiachè, per elevarsi a quello, l' uomo volgare fa uso della immaginazione, ed il filosofo parte dal concetto del mondo, e connette per

[1] *Introd. allo stud. della Filos.* cap. 4.

necessità di discorso con tal concetto il suo opposto, e poscia il primo svolgendo e particolarizzando, e per conseguenza il secondo, acquista dell'assoluto tutta quella scienza che a mente umana è concesso di averne. Ora la fantasia tale è facoltà che viene all'atto assai tardi, o piuttosto è un complesso di facoltà che, prima di coadiuvarsi l'una coll'altra, debbono separatamente essersi attuate; e dall'altra parte il filosofo prima di essere filosofo è certamente uomo volgare; per la qual cosa il concetto d'Iddio preceduto è indubitabilmente da qualche altra conoscenza. Nè vi sarebbe ragione di tenere diversa sentenza anche volendo supporre col Gioberti che la mente nostra abbia d'Iddio primitivamente un intuito vago e confuso, e che questo si converta in cognizione chiara e distinta per mezzo della parola; conciossiachè l'intuito vago, indeterminato, confuso propriamente non è cognizione, e la parola, che che si voglia fantasticare in contrario, è un segno ipotetico che unicamente serve a eccitare nel nostro spirito sentimenti rappresentativi, e a fare rinascere per questo mezzo le idee che già si ebbero, e ciò, come vedremo meglio a suo luogo, ancorchè le cose significate non sieno sensibili; però, prima che la parola giovi al pensiero facendo ufficio di segno, bisogna avere imparato qual sentimento e idea o congiunzione di idee ciascun vocabolo sia nel linguaggio, per generale convenzione, eletto a significare. Ma se le cognizioni prime non si riferiscono nè al principio sentente ed intelligente nè a cosa alcuna sensibile nè finalmente a Dio, certo è che la intelligenza primitivamente non oltrepassa l'orbe del sentimento e della sensazione; dunque il conoscimento è connesso coi sentimenti o colle sensazioni, e non potrebbe aver luogo senza gli uni o le altre, che sono il termine immediato della intelligenza.

Essendo ogni atto intellettivo o cogitativo accompagnato da qualche sentimento che in qualche modo corrisponde a ciò che si intende o si pensa, resta a vedersi se la nostra conoscenza sia originalmente indeterminata, e se il sentimento serva appunto a diversamente e variamente determinarla. Ed in prima bisogna distinguere la indeterminazione dell'idea dalla indeterminazione dell'obietto ideale. Sarebbe

indeterminata l' idea, independentemente dall' obietto ideale, se per difetto della facoltà intellettiva, potesse aversi un intuito intellettuale indefinito o indistinto, siccome avviene all' occhio del corpo, allorchè o gli si oppone un cristallo abbacinato, o da troppo viva luce è ferito e abbagliato, o per troppa lontananza la saetta del guardo non giunge a colpire il segno. Tale è l' intuito primitivo che allo spirito umano attribuisce il Gioberti. Il quale appunto parla della visione intellettuale come se avesse una similitudine o analogia colla visione sensata, laddove invece sono disparatissime, ed ogni paragone che tra l' una e l' altra si faccia non serve ad altro che a generare un falso concetto sulla essenza della prima che assolutamente non si può definire per altro genere di atti o passioni spirituali, nè simile o analoga ad altro è che a se stessa; perocchè qualche identità racchiude anche l' analogia. Non staremo qui a dichiarare con altri argomenti l' assurdità di un intuito indefinito; nè a dimostrare che la cognizione, se non è soltanto in potenza, nel qual caso è un mero possibile, è necessariamente compiuta e perfetta quanto può essere; diremo solo che, supponendola incompiuta e imperfetta nel suo primordio, ne seguirebbe che il sentimento sarebbe bensì condizione del suo compimento, ma che per altro il suo termine sarebbero le cose stesse esistenti. Ora che queste non si apprendano per diretto e in se stesse, a bastanza fu dimostrato per le cose dette avanti. E del resto l' ipotesi dell' intuito indeterminato o indistinto servirebbe a sradicare piuttosto che a produrre la certezza. Infatti se il sentimento è un mezzo atto a farci discernere l' intelligibile, se independentemente da questo mezzo nulla ci è dato conoscere distintamente, cioè se tanto propriamente conosciamo e sappiamo quanto il sentimento ci fa conoscere e sapere, come si accerterà la mente della diversità del mezzo dalla cosa che per quello conoscesi? e data tale certezza, come giungerà a convincersi che il mezzo non è ingannoso, e che, se fosse essenzialmente diverso, non conoscerebbe appunto l' opposto di ciò che attualmente conosce, che tutto insomma l' umano sapere non dipende da un' illusione derivante dal sentimento? Bisogna che le prime cognizioni sieno tali che questo dubbio

rinuovano. Con un intuito, col quale in realtà nulla si apprende, non si avrebbe propriamente una certezza fondata sulla obiettiva evidenza, ma la nostra ragione si partirebbe dalla cieca credenza che la interposizione del mezzo non alteri in nulla la cognoscibilità dell'obietto relativamente alla nostra intelligenza; e qualunque argomentazione tendente a convertire in certezza tale cieca credenza a un circolo vizioso si ridurrebbe, perchè bisognerebbe pure che si partisse da ciò che per via di sentimento conoscesi, ovvero da un principio che sarebbe indubitabile, posto che il sentimento non fosse fallace, e supporrebbe così dimostrato appunto ciò che dovrebbesi dimostrare.

Se indeterminato è l'obietto, necessariamente indeterminata è l'idea. Indeterminato sarà l'obietto purchè sia distinto e separato affatto dal sentimento, da tutto il sensibile e da qualunque realtà anche insensibile; ma facendo astrazione da tutto ciò, che resta obiettivamente? nulla di certo; imperocchè l'obietto ideale o è sentimento o cosa determinata o infinita o connessa almeno coi sentimenti o colle cose. Possiamo in vero pensare un ente indeterminato, e possiamo anche dire che in quanto lo pensiamo è obiettivo, ma non già perchè obietto della nostra intelligenza sia per se stesso, ma perchè lo spirito stesso se ne fa un obietto del suo pensiero, cioè lo suppone. Ma perchè lo spirito qualche cosa supponga necessario è che prima qualche cosa abbia conosciuto; niente è tanto assurdo quanto il far partire la cognizione da un'ipotesi primitiva. E pure questo assurdo pretese il Rosmini di convertire in un sistema filosofico. Obietto è, non si nega, della nostra mente anche l'ente indeterminato e generalissimo allorchè lo pensiamo; ma, facendo astrazione dal nostro pensiero, l'indeterminato diventa nulla. Un obietto non è indeterminato per se stesso, ma perchè la mente nostra non lo determina; ma la mente nostra non può apprendere come indeterminato un obietto che determinato le apparisce; dunque un obietto indeterminato emana dallo stesso pensiero, ed altro in somma non è che un indeterminato supposto. Ma lo spirito umano certamente non può, per così dire, crearsi l'intelligibile, ma può soltanto o apprenderlo immediata-

mente o discoprirlo, analizzandone la materia, o comporre e applicare a sua posta l' inteso. Per ciò l' idea dell' ente possibile non è per certo la prima idea. Il Rosmini è stato tratto in inganno dall' avere osservato che tale idea non è somministrata dal sentimento nè dalla riflessione del sentimento, e nondimeno il nostro pensiero in se la ritrova. E la osservazione è giustissima. Pure ciò che dal sentimento non si desume può dalla cognizione ricavare la riflessione, e l' ente indeterminato forse non è altro che il cognoscibile universalmente o astrattissimamente pensato. Comunque si sia, la certezza non si appoggia per certo al pensiero di un obietto indeterminato, cioè a dire procedente dallo stesso pensiero. La certezza sarebbe tolta se il primo intelligibile non fosse pienamente obiettivo; e tale sarà soltanto casochè si presenti all' intelligenza concreto colle sensazioni nelle quali lo spirito è del tutto passivo, ovvero da queste determinato. L' idea non è mai nella mente nostra astrattissimamente, e da qualunque sentimento disgiunta; però, se non è resa concreta pei sentimenti originarii, bisogna che sia per le immagini o almeno per qual si sia sentimento che ci significhi in qualche modo o un genere o l' universalità delle cose, e sia come una immagine di molte immagini. Anche l' obietto ideale indeterminato, sebbene astrattissimo, ha nella mente nostra una peculiare concrezione. È astratto in quanto non si congiunge, non solo coi sentimenti originarii, ma nè pure con veruna immagine che rappresenti sentimenti o sensazioni passate o determinate astrazioni degli uni o delle altre, ma per l' opposto è concreto in quanto necessariamente congiungesi con un sentimento che noi prendiamo come segno di tutti i sentimenti o sensazioni possibili. La intelligenza pertanto riceve l' oggetto ideale determinato da sentimenti che non dipendono punto dall' attività dello spirito; e questi per conseguenza determinano lo stesso intuito o per meglio dire quella corrispondenza arcana ed inesplicabile tra l' intelletto e l' intelligibile la quale dicesi idea; ma lo spirito che pensa è attivo per ciò che contribuisce alla formazione dell' obietto ideale, muovendo gli organi produttori dei sentimenti rappresentativi in modo che tali sentimenti e per questi le idee

corrispondano al proposito al quale ordinata è la sua riflessione; ed attivo, più che in ogni altro, è nel pensiero di un obietto indeterminato, il quale, come abbiamo detto, richiede un sentimento preso siccome segno universale; imperocchè non solo dall'attività sua dipende questo sentimento che è condizione dell'idea e, per così dire, di questa la mentale concrezione, ma di vantaggio è la mente stessa che pone un arbitrario rapporto tra il sentimento stesso e la universalità delle cose o sentimenti, riguardando il primo siccome segno di tutti gli altri. Vero è che la intelligenza è attiva anche nell'acquisto delle prime idee; conciossiachè sia certo che il diretto conoscere dipende e da distinguere, e da paragonare, e da astrarre, e da generalizzare; ma la intelligenza, per formarsi le idee prime, opera sovra materia che le è data, e che non può in verun modo nè mutare nè alterare, laddove invece il pensiero è l'autore della stessa materia onde le idee resultano, ed è per ciò che le sue concezioni non avrebbero alcun valore, e non si unirebbe per conseguenza la certezza al nostro sapere, se materia delle medesime non fosse o l'immagine di un passato nel quale sia lo spirito nostro stato affatto passivo, o pure anche un segno di ciò che per se stesso non può del nostro conoscimento esser termine, ma che per altro per logicale necessità si suppone qual condizione di alcuna delle nostre cognizioni dirette, se il pensiero insomma non avesse il suo fondamento in cognizioni rispetto alle quali sia manifesto o pure dimostrabile che l'obietto ideale non dipende dallo spirito come da solo principio.

Dalle cose finora discorse risulta che bisogna distinguere il conoscimento intuitivo dalla concezione mentale, e che un concetto non può essere affatto ragione sufficiente della verità dei concetti relativi alle esistenze diverse da noi ed ai rapporti delle medesime con noi; perocchè, se non corrisponde ad alcuna cognizione intuitiva, o non è almeno con alcuna di queste logicamente connesso, è un mero supposto il quale, ancorchè sia fortuito, dalla mente stessa integralmente emana. La verità propriamente riguarda il solo pensiero, e consiste nella corrispondenza del concetto alla assoluta intelligibilità della cosa pensata, cosicchè il concetto sia

tale quale sarebbe la cognizione intuitiva, se della cosa stessa l'intuito si avesse. Riscontro certo e solo del vero è che la mente sia necessitata a pensare come pensa. Ciò che la mente necessita è la evidenza, o per se stessa, o pel raziocinio. Contradire all' evidenza o direttamente, o indirettamente mediante il discorso, è lo stesso che negare di avere una cognizione che si ha positivamente; il ragionamento condotto secondo la legge logicale, relativamente alle cose per se stesse non evidenti, equivale alla stessa evidenza, talchè, se queste si apprendessero per intuito immediato, non si potrebbero intendere se non come le intendiamo pensando. Ora la verità dei concetti attenenti ad alcuno di quei tre ordini, ai quali già dicemmo ridursi tutto l' umano sapere, non basta supporla; e, volendola dimostrare, bisogna partire da un principio evidente, il quale o dee riguardare noi stessi e qualche altra esistenza diversa da noi, o, se tanto la evidenza non si estende, non può essere altro che una cognizione intuitiva o un' idea che bisognerebbe affermare di non avere, se non si reputassero veri i giudizj che, posti in connessione l' uno coll' altro, formano appunto l' umano sapere. All' opposto, un pensiero independente affatto da qualunque cosa diversa dallo spirito non giova nulla per dimostrare l' esistenza del mondo e d'Iddio; e se non si avesse altro principio di dimostrazione, questa sarebbe impossibile, ed il dubbio universale sarebbe giustificato. Perocchè piuttosto un sofisma che una confutazione assoluta dello scetticismo è il dire che questo riducesi a una contradizione intrinseca ed essenziale.[1] Lo scettico infatti non dubita del pensiero ovvero dei concetti, bensì della verità di questi; e nè pure esso nega, anzi afferma di avere il concetto del vero, ma dubita che ragionevolmente si innesti agli altri nostri concetti.[2] La verità, come testè dicemmo, non è altro a riguardo di nostra mente, che la corrispondenza dei nostri concetti ad obietti independenti affatto dalle facoltà dello spirito; però quando lo scettico afferma di dubitare se i primi sieno veri, non dice altro se non che forse ai

[1] V. Lucret., Lib. IV, e Rosmini, *Nuov. Sag.* Sez. 6, part. 2, cap. 2, art. 4, § 3.

[2] V. Galluppi, *Lettere filos.* Lettera 8 in principio.

concetti stessi nulla in realtà corrisponde fuor del pensiero. E tal dubbio è certamente insolubile se non c'è modo di dimostrare che tutto l'ordine dei nostri pensieri dipende da qualche cognizione relativamente alla quale il dubbio è impossibile.[1]

[1] Lo scetticismo è la conseguenza logicale di un principio falso, ma per altro tratto dalla stessa filosofia. Il principio è che la intelligenza abbia qualche idea essenziale o innata, come i filosofi la chiamarono, o infusa non si sa come, insomma che il primo anello della catena delle cognizioni umane valga quanto una ipotesi; lo che posto, dovrebbe necessariamente inferirsi che tutto l'umano sapere manchi di sufficiente ragione, che in sostanza sia tutto ipotetico. I sistemi di quelli stessi filosofi che si son proposti di combattere lo scetticismo, sogliono inalzare l'edifizio intellettuale sopra una base che realmente non è più solida di una mera ipotesi. Così per causa di esempio, data la percezione della scuola scozzese, bisogna dire che lo spirito stesso pone colla attività propria, e come per divinazione fatale, le cose esteriori; e pure la dottrina del Reid, più o meno modificata, è, siccome abbiamo già veduto, abbracciata da quei filosofi che si reputano più di tutti assennati. Colla teorica della percezione obiettiva è connessa la filosofia di Kant, della quale il sistema dell'italiano Rosmini non è altro che una riformazione, e la formola ideale del Gioberti, ripieghi tutti che invece di abbattere lo scetticismo lo afforzano; perocchè tanti inutili sforzi dimostrerebbero quasi l'impotenza della filosofia ovvero della ragione umana a render conto di sè medesima. Ma se lo scetticismo è tuttora legittimo figlio della filosofia, se la dotta ragione non ha trovato ancora il filo di Arianna che la riconduca sulla via per la quale è naturalmente entrata nel labirinto dello scibile, si vede bene che la speculazione filosofica deve mutare registro, se vuole ottenere il suo intento. Bisogna mettere la percezione del Reid tra le opinioni radicalmente false, senza lasciarsi imporre dal credito che ha per sì lungo tempo ottenuto presso i filosofi, e investigare invece se la ragione dalla connessione delle idee col sentimento con logicale dirittura argomenti che esiste il mondo sensibile. Imperocchè, tolto che questo immediatamente si apprenda, se non si potesse accertare che la ragione lo affermi necessariamente, bisognerebbe arrendersi allo scetticismo. Ma lo scetticismo è veramente assurdo, appunto perchè non è possibile che la mente umana parta da un concetto posto o dipendente in qual si voglia modo dalla sola attività dello spirito. Supponendo innata un'idea, bisognerebbe dire che lo spirito fosse questa medesima idea. Una idea innata che in altre si svolge o la pura attività dello spirito dalla quale emanino le idee, non è altro che lo spirito in atto che successivamente attua la propria potenza. Così dunque si distinguerebbe lo spirito come atto, dallo spirito come potenza assoluta. Ma la potenza altro non è che un atto in quanto è condizione di un altro; il

Quando evvi chi dubita della verità di un giudizio, segno è che la mente nostra nell' apprenderlo o proferirlo non comprende una ragione di giudicare sufficiente a indurre in noi la certezza, segno insomma è che il giudizio stesso non è

pensiero di potenza assoluta è un pensiero assurdo. La potenza è la condizione dell' atto ma imperfetta o tale che per sè sola non è sufficiente a produrlo; quando infatti la condizione è adempiuta, la potenza necessariamente sparisce, perocchè necessariamente convertesi nell' atto stesso. Perciò non si può pensare che lo spirito, come atto, sia per sè solo condizione sufficiente degli atti successivi; perchè ciò sarebbe supporlo condizione avente pienezza attuale; ma in tal caso l' atto secondo sarebbe per necessità presente. Poichè dunque non si può credere che le idee emanino dalla pura attività dello spirito, o, lo che torna allo stesso, si avolgano da una idea innata senza negare la successione dei pensieri, bisogna necessariamente giudicare che il procedimento conoscitivo e cogitativo dipenda non dal solo spirito, ma da altre condizioni altresì; perciò è certo che qualche cosa deve esistere oltre lo spirito. Ed ecco come lo scetticismo assoluto riducesi ad un assurdo, dimostrando essere assurdo ciò che appunto i filosofi vorrebbero convertire in ragione di certezza. E se lo spirito si considera come pura unità, lo che siccome vedremo a suo luogo, facilmente si accerta, molto più si conferma la nostra dimostrazione. L' unità infatti è per sè stessa l' esclusione assoluta della moltiplicità, tanto è vero che, soltanto questa negando, la nostra mente la pensa; però i modi e le forme sono incogitabili a riguardo della prima, tolto il pensiero di un suo rapporto colla seconda. Da ciò deducesi che in nessun modo la sola attività dello spirito è sufficiente principio delle nostre idee, dei nostri concetti; perchè, se sono da quella diversi, da quella non possono scaturire che, essendo semplice unità, non contiene nel suo seno il diverso da sè, qualche cosa di più che sè stessa. E casochè si volesse affermare che lo spirito ponga, come si sia, gli obietti ideali, cioè le condizioni obiettive delle idee, si verrebbe a dire con questo che lo spirito fosse la condizione assoluta degli intelligibili, ovvero creatore dell' universo che intende o pensa, e siccome tra gli intelligibili è pure lo spirito come intelligente, si dovrebbe riguardare come creatore di sè stesso anche come intelligente. Tolto è dunque che le cognizioni o i conoscibili emanino dal semplice spirito; quelli infatti, se non sono cose indipendenti affatto dallo spirito, sono con tali cose connessi. E veramente la realtà non si apprende nè si conosce direttamente, ma per necessaria argomentazione si suppone e si definisce. Difficile è certamente ricostruire il raziocinio naturale che fondamento è delle comuni convinzioni; pure fa maraviglia che per la sola ragione naturale si abbia ad acquistar la certezza che l' umano sapere sostanzialmente è vero, e che all' opposto la filosofia non abbia a essere buona ad altro che a farci dubitare di tutto.

obiettivo evidentemente, perocchè in caso diverso sarebbe evidente anche la sua verità. Ma della verità si può benissimo dubitare universalmente, posciachè molti universalmente ne hanno dubitato, ed anzi quanto più la ragione umana ha tentato di profondarsi nella critica del pensiero, le più vòlte ad altro non è riuscita, che a convincersi della propria impotenza a conoscere il vero; lo che dimostra che non v' è cognizione rispetto alla quale evidente sia la independenza assoluta dell' obietto dal subietto che conosce. La possibilità stessa del dubbio universale manifesta il bisogno della dimostrazione universale, indica che l' umano sapere non è in alcuna sua parte intuitivo, e che per conseguenza, se non è una vasta ipotesi, un complesso di giudizj sintetici nati non si sa come nel nostro pensiero, appunto come i giudizj che furono denominati da Kant sintetici *a priori*, e dal nostro pensiero svolti, al ragionamento si appoggia; conciossiachè le nostre cognizioni, in quanto sono evidenti, ed i nostri concetti, in quanto alle cognizioni evidenti rispondono, non dieno occasione a incertezza, nè vi sia per causa di esempio, alcuno che dubiti se il tutto sia maggiore o minore della sua parte, tra quelli ancora che dubitano se il tutto e la parte sieno fuor dello spirito, la possibilità dello scetticismo universale, giova incidentemente avvertirlo, luminosamente dimostra la insussistenza della percezione diretta dell' *io* e del *fuor di me*. Se questa percezione si avesse, la passione dello spirito nelle sensazioni essere dovrebbe evidente, e se fosse evidente, nessuno dubiterebbe della esistenza di cose che, diverse dallo spirito, sul medesimo agiscono, come nessuno è che dubiti nè delle idee nè delle sensazioni. Ma se al mondo esteriore la percezione non si estende, se per provare l' esistenza di quello bisogna fondarsi sulla evidenza, il dubbio universale e assoluto sarà inevitabile, se non si trova una cognizione o un' idea per la quale la esistenza obiettiva si debba supporre necessariamente, un' idea insomma che sarebbe impossibile se nulla esistesse fuor dello spirito. Vedremo a suo tempo quale è questa idea. Basti per ora l' avere accertato che la dimostrazione, della quale lo scetticismo ci fa vedere il bisogno, sarebbe invece impossibile, se l' obietto ideale fosse indeterminato;

lo che vuol dire se il conoscimento umano fosse sostanzialmente subiettivo o ipotetico; imperocchè se appunto si dubita se il sapere sia forse un' ipotesi, cosa assurda sarebbe il pretendere di far derivare la certezza da un principio che logicamente convertesi nella stessa ragione di dubitare. E del resto, non solo niente autorizzerebbe la intelligenza a giudicare che nei sentimenti o nelle sensazioni sia determinato ciò che nel suo intuito essenziale è indeterminato, ma di più non si vede come tale giudizio sarebbe possibile. Infatti se da un intuito indeterminato tutto dipende il conoscere, il sentimento nulla dee presentare d'identico all' obietto ideale, perchè, in caso diverso, sarebbe per se cognoscibile, senza bisogno dell' idea indeterminata; ma, tolta affatto l' identità, niente altro ci farebbe conoscere la comparazione dell' uno coll' altro, se non forse che il sentimento è assolutamente il contrario dell' obietto ideale. Così la ipotesi, della quale abbiamo impreso ora l'esame, è in contradizione col fatto stesso del conoscimento moltiplice e determinato. Ma noi non anderemo più avanti in queste considerazioni per non ripetere cose già trattate ampiamente da altri. [1]

Resta infine a vedersi se il sentimento sia lo stesso obietto conoscibile. Ma il sentimento (e con questo nome comprendiamo anche ciò che generalmente si suole appellare sensazione) come è stato avvertito dai più insigni filosofi, [2] è per se stesso e in se stesso un ignoto. Si porti infatti, per causa di esempio, la osservazione sopra la sensazione di un colore, e si faccia astrazione dalla coscienza di noi che ne siamo affetti, dalla persuasione della esistenza di una cosa esteriore alla quale siamo soliti di riferirla e dalla similitudine o dissomiglianza che la nostra intelligenza ritrova tra quella ed altre sensazioni, e ci apparirà manifesto che, spogliata di tutti questi rapporti, la sensazione niente altro resta che un mero ignoto che la intelligenza non può definire; e se facciasi anche astrazione dal conoscimento della diversità

[1] V. Gioberti, *Introd. allo stud. della filos.* Cap. 4, e nota 38 al med. — *Errori filos. di Antonio Rosmini.*

[2] V. Rosmini, *Nuovo Saggio*, Sez. 5, Part. 1, Cap. 3, art. 1, § 1 e art. 2, § 6. — Gioberti, *Teor. del Sovranat.*, Part. 1, N. 55.

di tal sensazione dalle altre, ne sparisce altresì l'avvertenza o la percezione, come se quella per l'intelligenza non vi fosse affatto. Il sentimento dunque nulla fa conoscere in se, nulla immediatamente dopo di se, non inchiude l' intelligibile, non è mezzo pel quale qualche cosa direttamente si apprenda. Ma l' idea talmente è connessa col sentimento che, tolto questo, ogni cognizione vien meno; oltre a ciò l' idea necessariamente è obiettiva, ovvero si riferisce a un obietto che si offre alla facoltà dell' intuito come estrinsecamente e independentemente dalla attività intelligente, ed anzi è compreso e, per così dire, letto dalla intelligenza, come i segni scritti dall' occhio corporeo. Bisogna dunque che al sentimento si unisca l' intelligibile, che questo sia diverso ma inseparabile da quello, che in quello abbia insomma principio e termine. Da tutto ciò si conclude che le idee niente altro esser possono propiamente che l' intuito delle relazioni dei sentimenti; e se questi sono condizione del pensiero e del razionale discorso, convien dire che non solo la intelligenza, ma il pensiero altresì termina sempre direttamente nelle relazioni dei sentimenti, nei quali mentalmente fa concrete le cose esteriori e lo stesso suo principio, quando si studia di scoprire col raziocinio ciò che non apparisce alla facoltà dell' intuito, e che l' ufficio della ragione consiste nel riferire all' *io*, e nel trasportare alla estrinseca realtà i rapporti appresi pei sentimenti. Ed è così veramente. Perciocchè il nostro pensiero si aggira nelle relazioni estrinseche, o pure anche intime ed essenziali, delle cose alle quali la ragione con necessario discorso o applica le relazioni evidenti dei sentimenti, o attribuisce una connessione identica a quella che hanno tali relazioni ed altresì le idee coi sentimenti medesimi, dopo avere parimente per necessità di discorso posta la connessione di questi con qualche cosa esteriore che la mente a se rappresenta, o con una immagine vaga, o duplicando in qualche modo e riguardando in parte siccome estrinseche le interne modificazioni. L' idea dunque è sempre obiettivamente un rapporto del quale i sentimenti sono i termini immediati; e tutto l' umano sapere dipende dalla ragione che, pei rapporti evidenti, giunge argomentando a scoprire rapporti e termini di rapporto che non si manifestano

direttamente alla intelligenza, siccome spiegheremo in progresso del nostro discorso.

Raccogliendo ora in brevi sentenze i risultamenti delle nostre indagini, diremo esser certo per noi che il principio intelligente non ha la percezione immediata di se stesso e delle cose esteriori; che, volendogli attribuire tale percezione immediata, o bisogna negare con Reid qualunque connessione tra quella ed il sentimento, e come un fatto inesplicabile riguardarla, cioè radicalmente distruggere la certezza, o bisogna confondere l' intendere col sentire. Ma la cognizione, benchè strettissimamente connessa, è peraltro affatto distinta dal sentimento; questo infatti, giova ripeterlo, è un modo cagionato nello spirito umano immediatamente dagli organi corporei, mediatamente dallo spirito stesso o dalle cose esteriori, laddove quella all' opposto consiste in una corrispondenza, che impossibile è definire, tra la sostanza spirituale e i rapporti dei suoi stessi modi; e così, come è vero che tolto il sentire è tolto anche l' intendere, vero è del pari non potersi confondere l' uno coll' altro, come non può confondersi la condizione col condizionato. L' uomo adunque, se non fosse dotato di sensibilità, non avrebbe nè pure la intelligenza, o questa almeno tale non sarebbe quale è attualmente; ma potrebbe sentire tutto e nel medesimo modo che sente attualmente, ed essere al tempo stesso privo di intelligenza, e propriamente una animata macchina senza accorgimento dei fatti interiori nè coscienza di se medesimo e delle altre esistenze. Non bisogna nè pure confondere il sentimento coll' intelligibile; anzi il primo, considerato unicamente in se stesso, non si adatta in verun modo alla cognizione. Della qual cosa è facile persuadersi, supponendo un istante che l' uomo fin dal principio di sua esistenza abbia un sentimento solo, esempigrazia il vitale o fondamentale come lo appella il Rosmini;[1] imperocchè, senza bisogno di una intensa meditazione, chiaramente si vede com' esso in tale stato nulla conoscerebbe. L' idea pertanto, o nozione che dir si voglia, corrisponde indubitabilmente a un rapporto. Ed ancorchè si volesse opinare che la

[1] *Nuovo Saggio*, Sez. 5, Part. 5, Cap. 3. art. 5 e seguenti.

intelligenza insieme colla modificazione interiore comprendesse a dirittura e la forza che la produce e la potenza nella quale è prodotta, certo è che per tutto ciò queste non si conoscerebbero intimamente, ma solo come condizioni del fatto al quale si dà nome di sentimento. Convien dunque necessariamente persuadersi che l'idea richiede almeno due termini l'uno coll'altro in rapporto o connessione, e propriamente consiste nell'intuito di tale rapporto o connessione. Ma se l'idea dal lato del subietto è un intuito, certo è che per farla nascere occorre dal lato dell'obietto un rapporto evidente. I soli rapporti evidenti sono quelli dei sentimenti. La percezione intuitiva non investe nè può investire il sentente e il sensibile; diversamente pensando, bisognerebbe dire che i principali problemi della filosofia che pure, guardando alla moltiplicità dei sistemi ai quali dettero occasione, sembrerebbero scabrosissimi, la stessa evidenza risolve. Noi perciò concludiamo che le idee corrispondono ai rapporti dei sentimenti.

E qui non sarà inutile fare incidentemente anche un'ultima osservazione. Se vero è che le idee corrispondono ai rapporti dei sentimenti, certo è che tutte si acquistano singolarmente, e che tutti i nostri giudizj sono necessariamente posteriori all'acquistamento delle idee. Reid fece partire la intelligenza da un giudizio che chiamò percezione; per non cadere nello scetticismo, sostenne che l'idea dal giudizio è inseparabile, ma fu costretto al tempo medesimo ad affermare che il giudizio primitivo o percezione è inesplicabile. Kant, e dietro ad esso il Rosmini, pensando invece che quel giudizio fosse necessario spiegare, non poterono menar buono la sentenza di Reid, cioè che la idea fosse inseparabile dal giudizio, perocchè si accorsero che per giudicare bisogna prima avere qualche idea; però il primo disse lo spirito essere per se stesso dotato di molti concetti o forme, ed il secondo gli fece eco, ma si contentò di fare innata la sola idea dell'ente possibile. Ultimamente il Gioberti rigettò le dottrine dell'uno e dell'altro, perchè ben vide che a dirittura conducono allo scetticismo; tornò alla dottrina del Reid, ma volendo pure spiegare il giudizio che questi aveva chiamato inesplicabile, trovò un ardito, per non dire temerario,

ripiego, il quale in sostanza consiste nel dare ad intendere che le idee, per ciò che riguarda il subietto, potenzialmente sono antecedenti, ma attualmente contemporanee al giudizio; suppose infatti un intuito primitivo che tutto comprende lo scibile, e convertendo questo nel conoscibile, fece consistere le cognizioni distinte in tanti giudizj derivanti dalla riflessione, coi quali lo spirito afferma a se stesso a parte a parte ciò che nell' intuito confusamente si comprende, ovvero replica, analizzandolo, il giudizio obiettivo o divino, perocchè, siccome esso dice con uno di quei giochi di parole vuoti di senso che tanto gli sono familiari, l' idea si pone, e si afferma da se stessa, l' ente è la stessa affermazione, e l' affermazione è il giudizio, per lo che tanto è possibile il separare il giudizio dall'idea dell' ente, quanto il sequestrare l'idea da se medesima. [1] A queste ipotesi, le quali o sono seme di scetticismo o sono disperate, è costretta a ricorrere la filosofia per conciliare l' incompatibile, cioè la dottrina del Reid coi fatti. Perocchè certo è in fatto che per la sensazione la nostra mente determina ciò che esiste esteriormente, e che la sensazione non ci dimostra la esistenza delle cose esteriori; ora come l' affermazione della esistenza di queste potrà chiamarsi un giudizio primitivo? Riprovando la dottrina del Reid, noi non siamo costretti a cercare la soluzione di un problema insolubile. Bene si appose il Gioberti pensando che il giudicare (se si eccettuano le idee negative che in tanti giudizj risolvonsi) sia proprio della riflessione e non della cognizione intuitiva. Se non che per riflessione si deve intendere una operazione colla quale lo spirito non già ripete a se stesso ciò che contiene l' intuito, ma bensì attribuisce o dinega, o alle cose percepite dopo dubitazione, o pure a cose che nella percezione non cadono, alcune idee già pei sentimenti acquistate.

[1] *Errori filos. di Ant. Rosmini*, Lettera 7.

CAPITOLO QUINTO.

Delle prime idee.

Abbiamo accennato davanti che le interne modificazioni, delle quali il medesimo spirito che ne è potenza, come facoltà intelligente apprende i rapporti, si sogliono distinguere in due specie diverse, e sentimenti o sensazioni appellarsi, secondochè all' una o all' altra specie appartengono. Volendo ritenere tal distinzione, converrebbe intendere per sensazione un modo o effetto interiore dipendente da cagione esteriore, ed all' opposto per sentimento un modo o effetto che ha principio dallo spirito come in esso si compie. Apparterrebbero pertanto a questa specie, non già il sentimento di se medesimo e delle proprie facoltà, che abbiamo già dimostrato essere un assurdo supposto dei filosofi, ma il sentimento vitale o fondamentale e, comunque sieno occasionate, le immagini che, rappresentando le cessate modificazioni, della memoria e del pensiero son condizione, e parimente i piaceri e i dolori dei quali è fonte o la memoria o il pensiero o la fantasia, o quelli che il volere accompagnano, come sarebbe il presentimento piacevole che arrecato è dal pensiero di un piacere o bene sperato, e finalmente tutte le modificazioni del sentimento fondamentale, antecedenti o contemporanee all' azione esteriore. Noi peraltro non vediamo ragione di attribuire molta importanza a tal distinzione; perocchè i fatti spirituali, o sia che dipendano o sia che non dipendano da cagioni esteriori, son tutti effetti prodotti per mezzo di un potere diverso dallo spirito, alcuni dei quali, come esempigrazia i piaceri e i dolori, sono bensì connessi con altri precedenti, e tutti quanti non hanno di intelligibile direttamente altro che i rapporti scambievoli. È perciò che useremo la parola *sentimento* in modo generico e come abbiente a significare qualsivoglia nostra affezione, da che non può derivarne alcuna confusione di concetti.

Il campo in cui versa direttamente la intelligenza, sic-

come lo abbiamo determinato, è certamente limitatissimo e ristrettissimo; e se le cognizioni dirette sono le sole che splendano di intuitiva evidenza, convien dire che le cognizioni evidenti debbano essere pochissime. Ed infatti, se riguardo si abbia al successivo, lento e faticoso progresso col quale la mente dell'uomo si inoltra nella via del sapere, dovremo essere convinti che soltanto da piccola face è interrotta la oscurità che il vero le asconde.

E molto più si dovrebbe tenere per certo che il processo conoscitivo incominci dalle semplici idee, e che a queste sieno posteriori le cognizioni che di più idee si compongono. Le condizioni obiettive, per le quali la nostra mente è limitatissima sempre, la necessitano, precipuamente all'inizio di suo cammino, ad innoltrarsi gradualmente; ed anche perchè la stessa manifestazione della evidenza non è puramente obiettiva, ma dipende da operazioni analitiche e comparative che per necessità successivamente si compiono, la facoltà intelligente è costretta ad apprendere ad uno ad uno i rapporti ideali, prima di poterli riguardare congiuntamente, appunto come il fanciullo prima di leggere le parole, bisogna che impari a conoscere i segni indicativi dei più semplici suoni ai quali si riduce l'umano eloquio, scomponendolo. Nè v'è ragione di supporre, anzi evvi ragione di non supporre, che questo singolare e successivo procedimento sia un'analisi che apporti distinzione e chiarezza in un precedente intuitivo comprendimento indefinito o confuso. A coloro che reputano passare la intelligenza nostra dal composto al semplice, tra i quali va innanzi a tutti il Gioberti inventore di un intuito onniveggente e nel tempo stesso affatto cieco e di una somma evidenza che si converte nel pieno della oscurità, forse fu cagione d'inganno il vedere che la maggior parte dei nostri concetti abbisognano di essere dilucidati mediante la riflessione, e che anzi in tale illustrazione consiste in gran parte l'officio della filosofia. Ma ci vuol poco anche ad accorgersi che tutta la suppellettile intellettuale dell'uomo si riduce ad un numero ben ristretto di idee replicate con diversa combinazione in tutti i diversi concetti onde è ricco indefinitamente il pensiero, e dove ciascuna delle medesime idee singolarmente presa risplende della luce della evidenza; al-

l'opposto pochi son quelli che sieno in grado di spiegarne con precisione i diversi gruppi espressi dalle parole anche più frequentemente usate. Ciò dimostra ciascuna idea essersi acquistata separatamente, ed independentemente dalle cognizioni che più ne comprendono, e che a fatica si riesce a risolvere, senza scambiarne gli elementi, o con lungo studio di riflessione o col discorso con accurata arte ordinato. Se del resto invece nella mente nostra venissero primitivamente confuse, avviluppate, commiste l'una coll'altra le idee, se il primo intuito comprendesse, lo che per altro è assurdo il pensare, la diversità, per causa di esempio, quasi immedesimata e ravvolta colla similitudine, la uguaglianza colla moltiplicità, colla identità, colla differenza, sarebbe cosa proprio mirabile che la riflessione potesse giovare a distrigarle. Per la qual cosa è piuttosto credibile che tale non sia, come non è veramente, di questa l'ufficio. Riflettere infatti altro non è che rappresentarsi in pensiero cose già conosciute, o per riandare accuratamente e con precisione il lavoro che celermente ha fatto la intelligenza o la ragione dietro la scorta della parola, o per indagare nuove connessioni di idee, e trarre nuove conseguenze da concetti già definiti. I concetti confusi non si analizzano; nè l'arte riflessiva è una chimica mentale, ma sì bene veramente una critica che rettifica i nostri pensieri e le nostre opinioni, e fa che le parole si intendano secondo il proprio e vero significato, o talvolta alla mente indecisa addita per l'appunto ciò che una parola esprime, e così sostituisce ai pensieri vaghi, pensieri determinati. Per la riflessione insomma l'uomo giunge a sapere vie meglio quello che dice; difficilissima cosa, e che non si finisce mai d'imparare.

Ponendo mente alle cognizioni evidenti, si scorge anche tra quelle una connessione. La facoltà di conoscere necessariamente debbe procedere con ordine a tale connessione conforme. E, perciò appunto che le idee corrispondono ai rapporti dei sentimenti, evvi una idea che tutte le altre precede come universale condizione. Ed infatti, finchè resta indistinto il complesso dei fatti che avvengono nello spirito, tutto il mondo interiore è assolutamente ignoto, appunto come avverrebbe casochè si avesse un sentimento solo. Però se nella vita dell'uomo

è un periodo, siccome sembra probabile, durante il quale rimanga confusa e indistinta la scena che la sensibilità gli presenta, allora esso è come colui che ascolta un discorso proferito in lingua che non apprese, allora la intelligenza è sempre un potere non attuato. Acciocchè dunque la facoltà di intendere si affissi negli altri rapporti, bisogna che alcuni sentimenti le stieno davanti come distinti l'uno dall'altro, bisogna insomma che ne abbia notata la diversità. Dall' idea dunque di *diversità* prende indubitabilmente principio il conoscimento. Ma i sentimenti son termine di tale idea; apprendere o avere l'intuito della diversità non si può senza comprendere i termini relativi della medesima; avere dunque l'intuito della diversità è percepire i diversi. Intesa in questo modo, cioè come mero discernimento, possiamo dire essere la percezione il primo fatto intellettuale.

Che l'idea di diversità sia la prima di tutte bisognerebbe tener per vero ancorchè non si volesse concedere che l'intuito diretto ai sentimenti si arresti; conciossiachè sia certo che conoscibili non sono le cose in se stesse, ma soltanto nei rapporti o comparativi o di connessione; per conseguenza, comunque si ponga il confine del conoscimento immediato, converrà pure riguardare come precipua condizione del medesimo, la distinzione dei termini nei quali si contiene volta per volta. Suppongasi infatti, se così vuolsi, che l'intelletto apprenda immediatamente il sentente e il sensibile; in tal caso conoscerà la diversità dell'uno dall'altro e la connessione del sentimento con ambedue. A queste due idee propriamente si ridurrebbe l' apprensione della esistenza, se primitiva fosse o intuitiva; ma le idee semplici sono certamente nel nostro intelletto antecedenti agli aggregati di idee, e la idea di connessione, ovvero condizionalità, manifestamente è subordinata a quella di diversità. Senza la quale, posto che sia condizione di tutte le altre, non sarà cognizione e per conseguenza nè pure giudizio alcuno. Giudicare infatti è, siccome abbiamo già detto, affermare o negare un rapporto; ma non si potrebbe affermare o negare verun rapporto, come non se ne potrebbe avere l' intuito, se non stessero davanti alla intelligenza, o la mente non si proponesse, distintamente almeno due termini.

Quindi è che tutte le cognizioni e tutti i giudizj comprendono almeno due idee.

Avere l'idea di diversità, è come scorgere la esclusione reciproca o il contrapponimento di obietti in se stessi ignoti. Per lo che, se la percezione primitiva altro non è che il discernimento di un sentimento dagli altri per la idea di diversità, ne viene per conseguenza che la percezione ad altro non serva che a separare un ignoto da un altro o più ignoti, ovvero a contrapporli reciprocamente. Chiaro è del resto che per farci acquistare tale idea, che nessuno negherà di certo di avere, e che, siccome abbiamo veduto, è condizione di tutte le altre, bastano i sentimenti; anzi, poichè la distinzione delle cose esteriori è pur sempre connessa colla distinzione di quelli, convien dire che primamente ci debba dai soli sentimenti essere somministrata. Vedremo poi che la medesima origine hanno pure altre idee. Con queste si dee connettere tutto l'umano sapere, se pure coll'umano sapere la certezza si accoppia.

Non è possibile determinare per l'appunto quale in principio sia l'occasione della idea di diversità; cioè a dire per quale occasione la intelligenza incominci ad attuarsi. Forse basta a somministrarla la mancanza assoluta di analogia o la disparatissima essenza di alcuni sentimenti; e così avviene che si incominci col distinguere, per causa di esempio, il suono dal colore e dal sapore e dal sentimento di resistenza; e di poi, quanto ai sentimenti congeneri, forse in parte i cambiamenti dei rapporti di spazio, cioè di prossimità e di distanza reciproca, ed in parte la vicenda dei medesimi è ciò che in modo distinto determina la nostra attenzione. Forse nè pure i disformi si discernerebbero senza la vicendevole successione; talchè se il mondo interiore fosse immutabile, mai non risplenderebbe allo spirito umano la luce intellettuale, e soltanto nei cambiamenti che in quello accadono, la intelligenza distingue i sentimenti che sopravvengono dai precedenti.

Nè si avrebbe ragione di credere che, dove il primo passo intellettuale fosse occasionato da una mutazione, questa pure dovrebbe essere fin da principio notata. Allorchè infatti o si cambia il modo ond'è compartito un complesso di sentimenti,

come, per causa di esempio, se avvenga che si traslati alcuna delle innumerevoli forme dalla virtù visiva dipinte, o se un sentimento divenga più o meno intensivo, o alcuno sopravvegnente si aggiunga al gruppo che sta indistinto avanti alla potenza intellettuale, accade che l' attenzione sia particolarmente richiamata e determinata sopra l'oggetto nel quale si fa concreta o consiste la mutazione; nè di più si richiede perchè sia già compiuta la percezione; conciossiachè questa altro non sia che la stessa determinazione obiettiva della intelligenza. All'opposto apprendere un cambiamento è notare una qual si sia contrarietà successiva, lo che richiede la sintesi o comprensione intellettuale di un presente al pari che di un passato, sia pur questo di un solo istante passato. Intuitivo è soltanto il presente; il passato invece, anche in quell'istante che tale diviene, più non apparisce alla facoltà dell'intuito, e per conseguenza si può soltanto pensare. Ma il pensiero abbisogna di un antecedente intuito al quale corrisponda; perocchè propriamente altro non è che una riproduzione di questo, fatta per mezzo di immagini. Pensare dunque sarebbe impossibile senza avere mai di nulla avuta la percezione o nulla avere mai conosciuto; ed è per conseguenza impossibile che il primo atto intellettivo, come si sia, comprenda il passato, ovvero che la intelligenza incominci dal notare una mutazione.

Dopo la distinzione di alcuni sentimenti dagli altri per la idea di diversità, la facoltà intellettuale può trapassare alla sintesi comparativa delle sue percezioni, e così discoprire i loro rapporti. Diverse sono le idee che da tale osservazione comparativa resultano. La prima è l'idea di *similitudine;* la quale alla sua volta serve a determinare l'attenzione in altri oggetti, e così l'aiuta a moltiplicare le percezioni. Imperocchè la intelligenza, opponendo l'oggetto percepito al cumulo degli altri sentimenti, dove questo percorrendo ritrovi qualche cosa di simile a quello, la distingue o la astrae dal complesso nel quale l'ha rinvenuta; e, parimente per mezzo di tale idea, distingue o astrae ciò che prima aveva compreso in una medesima percezione, casochè trovi tra le cose già distinte una similitudine soltanto parziale. Oltre a ciò, poichè le idee ser-

vono di occasione ai sentimenti rappresentativi, per l'idea di similitudine, anche prima che se ne sieno altre acquistate, possono in noi ridestarsi le prime immagini delle cose passate. Ci formiamo ancora la idea di dissomiglianza opponendo due o più termini di percezione che presentino il rapporto di similitudine ad altri che questo stesso rapporto non hanno. Perocchè a tutte le idee positive ne succede una negativa, che consiste in un giudizio col quale quello stesso rapporto onde si ha l'intuito si nega, a riguardo degli altri obietti che contemporaneamente si apprendono. Così i primi giudizj son negativi.

Dopo avere distinte l'una dall'altra le forme che nello spirito si dipingono per la virtù visiva, facilmente la intelligenza, notando come in quel complesso che comprende e distingue, alcune sieno ad altre interposte, acquista la idea di *mezzo* e l'idea di *distanza,* che è il rapporto scambievole delle cose inverso delle quali alcuna altra ha rapporto di mezzo, e la idea di *prossimità* che è propriamente la negazione di questo stesso rapporto di mezzo di qualunque altra cosa, verso due termini di percezione. Alcuni hanno creduto che la vista non basti a farci acquistare le idee di prossimità e di distanza; laddove invece è per quella che più facilmente e più celermente ce le procuriamo, in ordine agli obietti scambievolmente considerati. Lo che bene è diverso dall'applicare tale idea alle cose esteriori considerate verso di noi, perocchè a tanto non è sufficiente l'osservazione diretta. Le idee di prossimità e di distanza sono il primo fondamento del concetto di spazio, del quale parleremo a suo luogo.

Dopo avere avvvertita la prossimità e la distanza di alcuni oggetti determinati, è facile lo avvertire rispetto a questi medesimi il cambiamento o contrarietà successiva di cotali rapporti, cioè notare come una diversificazione delle medesime cose, per la contrarietà di loro relazioni coi medesimi relativi. Così nasce primamente la idea di *mutazione* e la corrispondente idea negativa di *medesimezza.* Quando infatti noi diciamo che una cosa ha gli stessi rapporti, niente altro facciamo che negare a suo riguardo l'idea di mutazione che altre ci somministrano. Anche questa per altro è un'idea

negativa, anzi è la stessa unione dell'intuito di un rapporto colla sua negazione, però l'idea di medesimezza comprende la negazione di una negazione. Le opposte idee delle quali parliamo sono il principio dei concetti del tempo e della durata, dei quali il primo è, siccome vedremo, la serie o la quantità dei cambiamenti pensati universalmente, lo che vuol dire quantità indefinita; l'altro è la medesimezza considerata oppositamente o alla serie indefinita o ad una serie determinata di cambiamenti.

Nell' avvertenza delle mutazioni dei rapporti che potremmo chiamare di luogo o di spazio si scorge un principio di memoria, in quantochè la intelligenza uopo è che comprenda oltre alle percezioni ed ai loro rapporti attuali anche i rapporti passati. Ma ciò che estende in progresso il cerchio della memoria è la facoltà di riprodurre, e rendere come presenti in immagine i sentimenti passati. La quale in principio si attua fatalmente al pari di ogni altra facoltà dello spirito, ma richiede che i sentimenti cessati sieno stati percepiti distintamente, e che qualche idea derivante dalle percezioni attuali le serva come di occasione alla riproduzione in immagine di quei sentimenti che già somministrarono la medesima idea. La facoltà immaginativa altro non è che una specie più esquisita di sensibilità, nè sono altro le immagini che sentimenti opposti a quelli che originarii abbiamo appellati, nè solamente opposti in sè stessi, ma altresì come dipendenti in qualche modo dalle idee delle quali invece gli altri sono le condizioni primordiali. Ma la memoria non è soltanto sensibilità, nè il solo sentimento rappresentativo è rimembranza. Acciocchè questa si compia, uopo è che concorra anche l'intelligenza, e le rappresentazioni della seconda sensibilità giudichi non essere altro che imitazioni o postille di sentimenti originarj, ovvero corrispondere ad alcuni sentimenti dei quali al tempo medesimo sono l'opposto, appunto come sono l'opposto di tutti gli altri che attualmente colle sue percezioni comprende, e finalmente essere questi ultimi diversi affatto dai sentimenti ritratti da tali apparenze o immagini. Quindi è che si potrebbe definire la memoria il potere di riconoscere dipendente dalla

sensibilità imitatrice delle proprie modificazioni. E vuolsi pure avvertire che non si debbe confondere la memoria colla coscienza del ricordarsi, perocchè questa dipende dalla considerazione riflessiva della rimembranza, la quale, come vedremo, somministra la ragione, ed in parte è ragione ella stessa di tutti i concetti che non si attingono da cognizione immediata, ed è per conseguenza il fonte onde traggono principio la Psicologia e l' Ontologia.

Allorchè la memoria ha ricevuta la sua piena estensione, la idea di mutazione risguarda non solo i rapporti di luogo ma ben anche i termini delle percezioni; i quali altresì di nuovo e viemeglio si possono allora determinare. Imperocchè, nell'avvicendamento dei fatti, la mente nostra si accorge che alcuni sentimenti che ha già distinti per le idee di similitudine e dissomiglianza cessano sempre insieme, e sempre unitamente si rinnovellano, laddove gli altri hanno con quelli solo talvolta comune o il cominciamento od il termine. Per tale accorgimento avviene che si acquisti l'idea di *connessione* o *individualità* e la opposta di *concomitanza*. Conviene peraltro considerare che queste, piuttosto che idee semplici, sono aggregazioni di idee, e però nell'ordine conoscitivo probabilmente son posteriori ad altre idee semplici che non abbiamo ancora ricordate. Vero è che la mente in principio altro non fa che avvertire la costanza o incostanza del rapporto di unione, e per la conosciuta costanza di loro unione comprendere più cose già distinte in una medesima percezione; il concetto di individuo compie poi la ragione; la quale la idea di costanza, aggiunta prima alla idea di unione, converte in quella di impossibilità della disunione. Pure anche l'accozzamento di tali due idee non può essere molto sollecito, perocchè richiede la riflessione di molti cambiamenti similmente determinati e il riscontro in tutti di un rapporto di unione ugualmente determinato, lo che forse agevole non sarebbe al pensiero nel suo primordiale germogliamento. Acquistata la nozione di individualità, molte percezioni primitive si riguardano in appresso come percezioni parziali o come astrazioni; perocchè la mente, dopo avere riunite e comprese come individue in una medesima percezione più cose che in prima aveva distinte, più non le disunisce con

percezioni diverse se non per via di astrazione, e per osservarle di nuovo partitamente. La idea di medesimezza applicata agli individui talora è la negazione di qualunque mutazione parziale, talora è la negazione della diversità di un individuo che la memoria ci rappresenta da tale che attualmente è termine di percezione.

Parimente coll' aiuto della memoria si può distinguere dagli altri un sentimento che la osservazione trova coi presenti congiunto e la memoria coi passati, cioè il sentimento vitale o fondamentale. Con questa percezione l'idea di mutazione incomincia ad acquistare quella generalità che poi la converte nel concetto di tempo.

Comprendendo in un medesimo tratto di attenzione cose diverse, e come diverse considerandole, acquistiamo l'idea di *moltiplicità*. Per converso contrapponendo a molte cose insieme considerate una cosa che si considera distintamente da tutte, acquistiamo l'idea di *unità;* la quale per conseguenza propriamente è negativa; cioè la negazione, a riguardo di un termine della comparazione, della moltiplicità per l'altro termine appresa. Le idee di unità e moltiplicità si applicano anche agli stessi soggetti, inquantochè si possono considerare in due modi opposti; così, avendo riguardo alla diversità delle parti onde è composto, il soggetto è moltiplice, ed invece avendo riguardo alla connessione delle parti stesse il soggetto è uno. Or poichè di moltiplicità si ha l'idea non solo pei soggetti distinti, ma altresì per le parti onde si compone un soggetto, l'unità si riguarda ancora come il contrario non che dell'una ma altresì dell'altra moltiplicità, ovvero anche della individualità. Così rimane dileguata quella somma difficoltà che alcuni hanno incontrato nello spiegare la genesi della unità pura e semplice, o metafisica che dir si voglia, e manifesta invece apparisce la facilità colla quale la mente arriva ad acquistare tale idea; perocchè basta avere la idea della moltiplicità connessa, ovvero individualità, per poterne pensare la negazione. Ma perchè non si discerne intuitivamente veruna cosa relativamente alla quale si conosca doversi negare la moltiplicità delle parti, occorre far concreta tal negazione col pensiero, ovvero supporne l'incomprensibile soggetto; la qual cosa non

si farebbe se la ragione, guidata dalla parola, non attribuisse per necessità di discorso alle cognizioni una connessione con qualche principio che tra le cose percettibili non si comprende, e per necessità di discorso non dovesse negare in tale principio quella individualità che sempre presentano gli obietti di percezione. È perciò che il concetto dell'uno semplicissimo è puramente razionale, ovvero ipotetico e insieme necessario, come tutti gli altri concetti che l'intuito non è sufficiente a fornirci. A suo luogo spiegheremo la ragione di questi concetti, cioè delle ipotesi necessarie.

Abbiamo detto che nasce l'idea di moltiplicità quando la mente unisce in qualche modo cose già distinte, comprendendole in una stessa considerazione o perchè individualmente connesse, o per la identità dei loro rapporti con qualche altro termine, o per qualsivoglia altra ragione; tale unione o concrezione individuale forma di quelle un moltiplice. Ora si possono paragonare scambievolmente i moltiplici, e discoprire per questo mezzo i rapporti di proporzione, ovvero acquistar le idee di *uguaglianza* e di *differenza*, la quale si converte da un lato nell'idea del *più* e dell'altro in quella del *meno*. La uguaglianza è la *identità* dei moltiplici considerati unicamente come moltiplici; cioè a dire la corrispondenza di ciascuna unità di questo a ciascuna unità di quello; ed all'opposto la differenza consiste in qualche unità compresa in tale moltiplice, alla quale non si trova corrispondente nell'altro che gli si oppone come termine di confronto. Volendo pertanto discoprire la uguaglianza o la differenza dei moltiplici, bisogna analizzarli per le loro unità, ed a ciascuna unità che si distingue nell'uno opporre un'altra unità distinta nell'altro, e proseguire tale alternativa di analisi e di antitesi, finchè le unità non sieno esaurite o dall'uno o da entrambi i lati. Non diversa dal rapporto di proporzione è la *quantità*. La proporzione infatti altro non è che la quantità di un moltiplice relativamente ad un altro. Così diciamo di due soggetti, considerati come composti di parti, o che sono uguali tra loro, o che tanto è questo quanto è quello. Poichè per altro i moltiplici si determinano o in concreto per comparazione reciproca, siccome abbiamo già detto, o pure per mezzo di astratta nor-

ma, si suole più propriamente attribuire il nome di proporzione ai rapporti concreti di uguaglianza e di differenza, e col nome di quantità significare la proporzione di un moltiplice con un ordine di proporzioni astrattamente formato in pensiero, ovvero con una serie nella quale sono graduati i moltiplici o le aggregazioni di astratte unità per le loro differenze in ordine progressivo, e singolarmente distinti con tanti segni convenzionali che diconsi numeri. Determinare pertanto la quantità di un moltiplice non è altro che definirlo, collocandolo in questo ordine di aggregazioni di astratte unità, ovvero nominarlo col numero. Anche alle stesse aggregazioni di astratte unità, in quanto sono o possono essere determinate dal numero, si dà il nome di quantità; talchè il numero preso in senso generico potrebbe appellarsi la parola o il segno che esprime le quantità. Parimente gli obietti di identiche cognizioni che la memoria ci rappresenta si uniscono nel nostro pensiero, e se ne determina la quantità per mezzo del numero. Così per causa di esempio si comprendono col pensiero i cambiamenti avvenuti con ordine successivo, e questo poi si determina applicando il numero a quelli; ed inoltre, ponendo mente a una percezione che in tale avvicendamento sia rimasta costante, e distinguendola per così dire da se stessa pei cambiamenti che le si oppongono, si apporta una proporzione tra la durata e l'ordine successivo pensato. Infatti la durata viene in tal guisa ipoteticamente moltiplicata, e diventa uguale alla serie successiva corrispondentemente alla quale moltiplicasi, tuttochè sia la negazione ovvero il contrario del cambiamento e per conseguenza della successione. L'ordinamento progressivo delle aggregazioni di astratte unità è interminabile; quindi deriva il concetto dell'infinito matematico, il quale altro non è che una quantità supposta e al tempo stesso considerata come escludente la possibilità dell'annoveramento, e così una particolarità del possibile o pure anche dello stesso pensevole considerato come inesauribile dal pensiero. Del resto sarebbe una assurda ipotesi quella di un moltiplice obiettivamente infinito, ma non già quella di un obietto moltiplice infinitamente a riguardo di nostra mente; talchè il tempo e lo spazio, cioè la quantità, siccome abbiamo già detto, dei cambia-

menti successivi astrattamente ed universalmente pensati, e la estensione individua del pari astrattamente ed universalmente pensata, sono obiettivamente finiti, ma sono per converso infiniti in quanto è incomprensibile la lor finità. Da ciò si vede che bisogna distinguere l'assoluta infinità dalla relativa. Il finito ed i suoi rapporti coll'infinito, in quanto sono incomprensibili, si identificano per la mente nostra coll'infinito ovvero da questo non si discernono.

Finalmente la mente nostra fa subietto di proporzione le percezioni anche in quanto son termine di una idea. Si apprende per causa di esempio il più o meno simile, perchè il rapporto di similitudine può riferirsi o a tutte o soltanto ad alcune parti degli individui posti in comparazione, e l'ugualmente e disugualmente distante, avuto riguardo all'uguaglianza o disuguaglianza di ciò che ha rapporto di mezzo coi termini di paragone. Si riscontra pure il rapporto proporzionale in ciò che in diversi individui apparisce siccome identico, inquantochè questo è negli uni più o meno che negli altri moltiplicato; così avviene che si apprende il più o meno colorito o molle o sonoro. Insomma, per non particolarizzare di soperchio, i rapporti di proporzione connettonsi con tutti quanti gli altri rapporti.

CAPITOLO SESTO.

Dei generi e delle specie; ovvero della sostanza conoscibile per astrazione, e dei modi.

L'idea di connessione ovvero individualità determina la concrezione delle percezioni, per converso l'idea di *identità* determina le astrazioni nelle quali consistono i concetti generici e specifici.

Coll'aiuto della memoria si possono disporre gli individui universalmente in diversi ordini, collocando in un medesimo ordine quelli che hanno tra loro più stretta similitudine, e gli ordini mettere insieme gradatamente secondochè tale similitu-

dine va digradando. Raffrontando poi le diverse accolte a vicenda, siccome ci accorgiamo che ciascuno individuo dell'una è poco o molto dissimile da ciascuno che all'altra si aggiudichi, veggiamo del pari che questa comune dissomiglianza ha il suo fondamento in una qual si sia reciproca opposizione, e per converso che la similitudine si riduce ad una identità dei diversi individui, unita per altro ad una qual si sia differenza o pure varietà di forma. Così per causa di esempio i colori o rossi o verdi di molte cose, come più o meno vivi o accesi od intensi, son simili, ma, facendo astrazione da queste differenze, come rossi o verdi, sono identici. La opposizione pertanto, la quale è fondamento della dissomiglianza, si converte nella mancanza di quella identità che, facendo astrazione dalla indicata differenza o varietà, tra certi individui si riscontra, l'uno all'altro contrapponendoli, la qual mancanza per altro non toglie che, ponendo gli individui aventi reciprocamente tale ragione di dissomiglianza a rincontro di altri, si possa discoprire una identica opposizione di quelli verso di questi, e per conseguenza una identità o certa similitudine si ravvisi per tal riguardo anche tra i dissimili: così qualunque verde colore è dissimile da qualunque colore rosso, perocchè quella identità tra gli uni e gli altri non si rinviene alla quale, astraendo, la similitudine si riduce; ma per converso i colori, siccome opposti esempigrazia ai suoni, ai sapori, hanno pur tutti una identità o similitudine reciproca. Ora ciò che nei simili apparisce siccome identico è la *sostanza* dell'individuo, ed all'opposto le differenze e le varietà che, oltre alla identità comune, si riscontrano tra i diversi individui simili determinano le qualità che si appellano *modi;* i quali per conseguenza sono singolari ed accidentali e variati ed insomma esattamente l'opposto della sostanza.

Occorre ora, come conseguenza delle cose dette, avvertire che la sostanza dai modi non si discerne direttamente e immediatamente, ma soltanto dietro la comparazione dei simili, per la quale si giunge a conoscere che, qualunque si sieno le differenze o varietà individuali, la radice della somiglianza è la stessa. Da ciò per altro deriva che la sostanza sia piuttosto atta ad essere pensata che appresa direttamente, e resti sem-

pre una astrazione in certo modo indeterminata, conciossiachè non si possa precisamente distinguere dai modi in ciascuno individuo concreto.

La universalità degli individui aventi identità sostanziale è ciò che dicesi specie. La quale per conseguenza convertesi in un concetto di nostra mente, e propriamente nel concetto di una quantità indefinita di individui, ciascuno dei quali sia simile a tutti gli altri, ovvero identici tutti sostanzialmente. Ma l'astrazione della quale abbiamo poco avanti parlato non s'arresta alla distinzione della sostanza dai modi; perocchè sono gradi diversi di somiglianza, ed anche tra gli individui che propriamente sono dissimili si trova o qualche somiglianza e per questa una identità, o pure una identità che in qualche modo ci fa discoprire tra i medesimi una certa similitudine. Così, volgendoci al regno animale, e la varia struttura dei corpi e la varietà delle membra e le variate condizioni della vita e molte altre ragioni fanno questi individui da quelli distinguere, ed altri insieme comprendere in una medesima specie; ma se poi si considera ed il fine al quale sono ordinate le membra e la vita che le muove e l'assoluta dissomiglianza da tutto ciò che animato non sia, ci si fa manifesta una universale identità. Per queste nuove identità che, dopo la distinzione della sostanza, si scuoprono o con nuove astrazioni, o per considerazione di alcuni rapporti, si formano i generi; e siccome l'astrazione può proseguirsi a proporzione che si ritrova una qual si sia similitudine, ed i rapporti pei quali si considerano le specie possono ad alcune od a molte o anche a tutte esser comuni, secondo l'obietto o termine al quale intellettualmente si oppongono, così per via di astrazione formiamo diversi ordini di generi dei quali gradatamente si estende la comprensione, talchè ciascuna specie ha il suo prossimo e il sommo genere; ed oltre a ciò per mezzo delle idee, specialmente allorchè la ragione si è arricchita dei necessarj concetti, si fa un ordine progressivo di generi, in cima del quale è la stessa universalità delle cose che la mente comprende e, per così dire, unifica per lo concetto di esistenza che universalmente si applica o per ragione di un rapporto che a tutte necessariamente si attribuisce. Sono adunque an-

che i generi concetti nostri che in una identità reale o ideale consistono, ovvero in una astrazione della astratta sostanza, determinata in ciò che più specie hanno di identico o pure in un rapporto identico di più individui o di più specie. Giova infine ricordare che la sostanza della quale abbiamo al presente parlato, come desunta dalla percezione diretta, la quale si arresta all'apparenza e, per così dire, all'estrinseco e non già delle cose ma soltanto dei sentimenti, non può confondersi colla sostanza intima delle cose ovvero sostanza ontologica; la prima infatti altro non è che l'elemento invariabile delle percezioni distinto con un modo peculiare di analisi, la seconda invece nella percezione non si comprende, e per conseguenza è pienamente incognita e oscura, ma bensì necessariamente supposta, come diremo a suo luogo, dalla ragione.

CAPITOLO SETTIMO.

Dell' essere.

Dopo avere distinti i sentimenti, ed averne appresi i rapporti reciproci, si distinguono anche i rapporti dai sentimenti, e gli uni dirincontro agli altri si osservano. Tale astrazione delle relazioni dai relativi ovvero dai termini si opera o per lo acquisto delle idee negative, perocchè, quando neghiamo a riguardo di alcune percezioni un' idea che per altre ci è data, necessariamente distinguiamo l'idea, o per meglio dire il rapporto del quale quella è l'intuito, dai sentimenti che lo determinano; o forse tale astrazione deriva anche da notare le mutazioni del reciproco collocamento delle cose percepite. E riandando, coll'aiuto della memoria, le sue cognizioni, la mente si accorge come in tutte il noto si accoppj coll'ignoto, l'intelligibile col non intelligibile, e come il primo sia sempre identico in questo che nel secondo sempre si termina, e propriamente consiste in una qual si sia reciprocazione di cose in sè stesse o per sè stesse ignote e non intelligibili. Per tale

considerazione si forma il concetto universale di relazione o rapporto. L'obietto ideale è dunque sempre un rapporto. Come tale considerato, ovvero universalmente, e per così dire sostanzialmente, l'obietto ideale o l'intelligibile è significato colla parola *essere;* e perchè i rapporti sono estrinseci o intrinseci, la parola stessa si applica così alle cose considerate l'una verso dell'altra, come all'individualità delle parti o elementi che l'analisi o l'astrazione o pure anche il ragionamento, come vedremo, distingue nei soggetti appresi o pensati. Intendiamo dunque per l'*essere* niente altro che una astrazione detratta dalle semplici idee; e per conseguenza il pensiero di quello è veramente affatto indeterminato, universale ed altresì puramente mentale; conciossiachè, fuor della mente, non sia l'obietto ideale se non determinato e concreto, appunto come non è la pura sostanza per la quale abbiamo il concetto di specie, ma sono bensì gli individui che, per loro identità, si raccolgono col pensiero in una medesima specie. Come concernente le idee, l'astrazione dell'essere è certamente la più ardua di tutte, e perciò posteriore alle altre onde si formano le specie ed i generi; e per la stessa ragione la mente nostra non può in quella soltanto nè pure arrestarsi come in compiuto pensiero; conciossiachè un astratto degli obietti ideali non sia per sè stesso un obietto sufficiente a far nascere veruna idea. Lo che vie più diverrà manifesto, se si consideri che essenzialmente è condizionale l'obietto che, rispetto alla facoltà nostra di intendere, è intelligibile, e che facendo astrazione assoluta dalle sue condizioni, assolutamente si toglie. È perciò che la mente, nell'innalzarsi all'astrazione dell'essere, conviene che ne pensi almeno in modo generico le determinazioni; ciò sono le condizioni dell'intelligibile, perocchè i termini dei rapporti ideali evidentemente sono di questi medesimi altresì condizioni; ed è per ciò parimente che non si può pensar l'essere senza una idea, quale sarebbe per causa di esempio la obiettiva identità, per così dire, sostanziale di tutte le idee. Insomma la pura idea o il semplice pensiero dell'essere è propriamente impossibile, perchè il pensiero di un rapporto indeterminato si risolve in una contradizione; per potere pensar l'essere, bisogna fare tale astrazione termine di

una idea, ovvero considerarla come astrazione, e per conseguenza in qualche modo volger la mente ai concreti dai quali tale astrazione è detratta. Ecco pertanto come il Rosmini ponendo sul bel principio del suo Nuovo Saggio che l'uomo pensi l'essere, siccome esso si esprime, in modo universale, ovvero abbia l'idea dell'essere in universale, piuttosto che partire da un fatto ovvio e che non patisse controversia alcuna, come si dava a credere, cominciava da supporre cosa impossibile; e per conseguenza fondava in aria la sua teorica la quale dice esser formata dallo studio di questo fatto.[1] Nè a questo solo si limita il falso supposto onde muove il suo piuttosto chimerico che filosofico sistema. Perciocchè, dopo avere dato il nome di idea a ciò che di idea non è se non un astratto, pone altresì come certo principio che l'uomo nulla possa pensare o conoscere senza quella, cioè a dire che in ogni cognizione o pensiero l'idea dell'essere sia mescolata,[2] laddove è vero in contrario che il pensiero dell'essere a molte cognizioni tien dietro, alcune delle quali gli somministrano gli obiettivi elementi. Senza che la prova colla quale ha preteso di avvalorare il suo principio o niente affatto conclude o, se qualche cosa dimostra, questa è la impossibilità di sostenere si fatta proposizione. Infatti esso ne avverte che, dove si prenda a risolvere per via di astrazione un oggetto qualunque si sia, dopo avere rimosse le sue qualità proprie, poi le qualità meno comuni ed appresso ancora le più comuni, rimarrà all'ultimo l'essere o l'esistenza (perciocchè quello con questa confonde il Rosmini) che dice la qualità più generale di tutte, e ne conclude che l'idea dell'essere è l'idea generalissima, è l'ultima astrazione possibile. Lo che puossi concedere, anzi, in parte e con qualche temperamento, si debbe; ma da ciò non viene che, tolta quella, si renda, come esso soggiunge, impossibile qualunque altra idea. Perchè, sia pure che, portata l'astrazione al suo estremo, rimanga l'essere, ma convien pure conoscere qualche cosa e pensare, anche per fare tale somma astrazione; e, se per questa all'idea dell'essere si

[1] *Nuov. Sagg.*, Sez. 5, Part. 1, Cap. 1.
[2] *Nuov. Sagg.*, Sez. 5, Part. 1, Cap. 2, art. 5.

può pervenire, bisogna credere che altramenti non vi si arrivi; e perchè la intelligenza dalle astrazioni, anzi dalla più ardua di tutte, non incomincia il suo procedimento, uopo è necessariamente concludere che nelle prime cognizioni la detta idea non è contenuta. Ed infatti non vuolsi supporre che a tutti quanti gli elementi conoscibili che contiene, o coi quali si connette un oggetto, necessariamente corrispondano altrettante idee, tosto che nel medesimo termina la intelligenza, come se allora la intelligenza tutti distintamente li comprendesse; ma per l'opposto le idee sono per quelli meramente possibili, nè attuali divengono prima che gli obiettivi elementi ideali sieno discernuti partitamente. E pure il ragionamento del Rosmini si riduce a un sofisma non diverso da questo: che qualunque astrazione termina nel discoprimento dell'essere, cioè a dire che qualunque obietto comprende la possibilità dell'idea dell'essere, e perciò non si può pensar nulla senza avere tale idea. Assurdo certamente sarebbe il dire che l'essere, il quale niente è se non un astratto, può essere discernuto senza procedere per via d'astrazione; ma il dire che, appunto perchè è l'ultimo termine al quale colla astrazione si arrivi, debbe esser presente alla facoltà dell'intuito prima che l'uomo possa provarsi ad astrarre, è dar de' calci al senso comune. Tanta infelicità di argomento nel porre i fondamenti di un sistema sarebbe dimostrazione bastante, quantunque indiretta, della sua falsità; ma falso evidentemente lo mostra la definizione che avanti abbiamo data alla parola *essere,* per la quale, se non s'intende l'obietto ideale in quanto è identico in tutte le idee, è difficile sapere che cosa si possa intendere.

Nel tempo che distinguiamo i sentimenti dai loro rapporti ci accorgiamo della connessione che questi hanno con quelli. Ciò somministra alla mente nostra la prima idea di *esistenza*, la quale corrisponde appunto alla connessione del rapporto o dell'essere con ciò che è sua condizione o principio da cui dipende o estremo che lo determina. Però si appella esistente ciò che, per così dire, è sostegno dell'essere, ciò che, quantunque ignoto in se stesso, è fondamento obiettivo della cognizione. Più tardi l'idea di esistenza si trasporta alle cose

esteriori, e si applica ancora alla connessione dei modi colla sostanza interiore, connessione nella quale sta l'individuo.

Dall'essere deriva anche *essenza;* e questa sembrerebbe dover comprendere tutto ciò che di una cosa conoscesi. Ma la parola *essenza* più propriamente si applica ai rapporti sostanziali, in quanto che per questi è formata la cognizione per così dire fondamentale; la quale è sufficiente a ciò che appresso la mente per se stessa, mediante la deduzione, possa far suggetto la cosa considerata di molte altre maniere di cognizione. I rapporti sostanziali sono, come innanzi abbiamo detto, quelli di genere e specie, ovvero la identità della cosa cogli individui di molte specie ed insieme tale sua differenza quale si converte in identità rispetto agli individui che, avendo seco maggiore similitudine, alla medesima specie ci ascrivono. Qualificare una cosa pel genere e per la specie è definirla; per lo che la definizione determina la essenza delle cose. Anche relativamente all'essenza occorre soggiungere la stessa avvertenza che già facemmo in proposito della sostanza. Si vuol distinguere infatti la essenza ideologica dalla essenza reale; la prima delle quali consiste in una congiunzione di fenomeni portati ad una astrazione determinata da rapporti evidenti, e l'altra in una connessione di poteri non percettibili, ed è perciò che è cosa sommamente recondita e coperta da un denso velo che a fatica e solo in parte può sollevare l'addottrinata ragione. L'essere, siccome abbiamo detto, non è se non il rapporto o l'intelligibile universalmente preso; e perciò che dai rapporti evidenti delle cose che sono obietto di percezione argomentiamo altri rapporti dei quali non si apprendono direttamente, ma necessariamente si pongono i termini, anche a questi rapporti, o sia che si possano determinare identificandoli con questo o con quello tra i rapporti evidenti, o sia che determinare non si possano, ed appartengono per conseguenza a quel molto anzi moltissimo, e che quasi si potrebbe dire infinito, che sappiamo e certi siamo di ignorare, si applica il vocabolo *essere* con tutti i suoi derivati; ed è per ciò che l'uno e gli altri significano tutto ciò che o evidente o necessario o incomprensibile è rispetto alla mente nostra. Fra le cose che ci riescono più astruse, sono le sostanze onde il mondo è formato e la sostanza divina; ciò di-

mostra che non le attinge la facoltà della percezione; ed anzi invero anche la ragione solo in parte ed imperfettissimamente ce ne dà un cenno per certi necessarj concetti i quali risolvonsi in rapporti di opposizione tra le sostanze seconde e la prima; ed in questi appunto consiste l'essenza del finito e quella che impropriamente, e per riguardo del modo nostro di intendere, diciamo essenza dell'infinito. Se la nostra percezione comprendesse la sostanza divina e le sostanze create, o pure anche la prima soltanto, perocchè per quella si conoscerebbero le altre come possibili, tale duplice essenza ci sarebbe intuitivamente evidente: ma dove l'una e l'altra sostanza è incomprensibile per finita intelligenza, Dio solo conosce evidentemente l'essenza propria e delle cose create o possibili, e soltanto imperfettissimamente ne può discorrer la mente che, non avendo virtù di affissarsi direttamente nell'infinito, è costretta a formarsene un lontano concetto, pensando appunto, ed appoggiando il razionale discorso al suo opposto.

Il linguaggio che ammaestra in tutto la mente, e quasi le addita ogni passo che muover dee nel cammino del conoscimento, le agevola l'astrazione dell'essere, significandola sempre insieme coll'idea; cosicchè tutti i giudizj espressi colle parole contengono, quasi direbbesi una definizione dell'obietto ideale, essendo in tutti il rapporto prima nella sua universalità contraddistinto col verbo *essere,* ed appresso nella sua spezialità determinato coll'adiettivo. Forse questo modo universale di esprimere i giudizj colle parole ha fatto supporre a qualche filosofo che non si possa formare nè pure in pensiero verun giudizio senza avere l'idea dell'essere, e che perciò non vi abbia cognizione nè pensiero che tale idea non comprenda.

CAPITOLO OTTAVO.

Dell' idea di *condizionalità*.

Per l'astrazione dei rapporti dai loro termini, si giunge a discoprire un rapporto o legame che dir si voglia tra questi e quelli; come pure facilmente si vede essere alcuni rapporti collegati con alcuni altri; quindi prende origine l'idea di *condizionalità*, la quale poscia in *possibilità* si diparte e *connessione necessaria*. Mentre infatti il noto dall'ignoto, cioè a dire il rapporto dai suoi termini, ci fa distinguere una reciproca opposizione, ci accorgiamo al tempo stesso che sono talmente connessi che l'uno non sarebbe senza che gli altri fossero, che l'ignoto insomma è condizione del noto. Oltre a ciò la *diversità* dei soggetti ci appare qual condizione di tutti gli altri rapporti, in tanto che, tolta l'una, nessun rapporto può trovar luogo. Nè per la sola diversità dei soggetti, astrattamente presa, diviene necessario tale o piuttosto tal altro rapporto, ma anzi qualsivoglia è possibile; laddove dalla qualità dei soggetti dipende la loro determinazione. Similmente, dove alla diversità si aggiunga qualche altro determinato rapporto, o la mente a questo supplisca col modo di considerare le cose distinte, può darsi luogo a un nuovo rapporto che senza ciò non sarebbe. Così la individualità delle parti o la congiunzione dei diversi nella comprensione del nostro intelletto, somministrano i termini dei rapporti di proporzione, formando, per così dire, i soggetti idonei ad essere proporzionati a vicenda, come avanti avvertimmo quando cadde il discorso sulle idee di moltiplicità, di uguaglianza e di differenza; e così pure se una cosa è del pari prossima ad altre due, queste sono necessariamente distanti, nè per conseguenza la loro distanza può cambiarsi in prossimità, senza che la prossimità della prima colle seconde in distanza si cambj rispetto all'una o all'altra o ad entrambe; e, per non moltiplicare gli esempi, possiamo insomma dire generalmente che la connessione dei rapporti

coi soggetti di cognizione e dei rapporti tra loro ci fornisce l'idea di condizionalità, dalla quale dipartonsi le cognizioni opposte di condizione e condizionale; e secondo che questo dipende unicamente dalla condizione considerata o per l'opposto ancora da altre, tale idea, di fronte alla condizione considerata, in necessità si converte o pure in mera possibilità.

Nè da ciò solo prendiamo l'idea di condizionalità. Riandando infatti per la riflessione i fatti della memoria, la mente nostra, come appresso spiegheremo anche meglio, perviene a distinguere i sentimenti e loro rapporti dalle cognizioni, lo che vuol dire ad opporre il conoscibile al conoscimento. Al tempo stesso ne vede la connessione, accorgendosi che i sentimenti coi loro rapporti delle cognizioni son condizione, nè, quando la connessione dei rapporti è condizione della connessione delle idee nelle cognizioni, manca di avvertirlo. Ciascuna percezione, insieme colle idee o nozioni che sopra la stessa si innestano, forma ciò che cognizione appelliamo. La cognizione è semplice o composta, secondo che comprende una o più idee. Ora le idee, nelle cognizioni composte, necessariamente sono l'una coll'altra connesse, allorchè sono connessi i rapporti a quali corrispondono. Il che non sempre interviene, anzi il più delle volte non interviene; perocchè la mente si forma molte cognizioni composte, raccogliendo insieme i diversi rapporti pei quali si può considerare una medesima cosa. Tra queste, per causa d'esempio, sarebbe la cognizione di *parte;* la quale è una cosa considerata come unità distinta e al tempo stesso connessa con altre parimente tra loro connesse, cioè formante con queste un tutto individuo. Evvi peraltro talora connessione di idee anche senza connessione di rapporti; ovvero dal lato subiettivo del conoscimento, non già dal lato obiettivo. Ciò avviene quando un'idea colla sua negazione si intreccia nella medesima cognizione; imperocchè nel conoscimento la parte, per così dire, positiva è condizione della negativa, e, per notare la privazione o mancanza di un determinato rapporto tra due dati termini, bisogna questo stesso rapporto aver conosciuto. Ma se le idee negative dalle contrarie dipendono rispetto all'intelligenza, per converso obiettivamente non è che un dato soggetto manchi, di rincontro ad alcune cose, di questo o di quel

rapporto perchè con altre invece lo abbia; però le cognizioni che contengono una ideale contrarietà presentano una connessione che dall'intelligibile non deriva. Tale sarebbe tra le altre la cognizione di *tutto*, la quale consiste in una medesima idea riguardante molte cose distinte unita alla universale negazione, rispetto a qualunque altra cosa appresa o immaginabile, del rapporto compreso con quella medesima idea; come, a modo di esempio, o della connessione vicendevole o individualità, o di una attenenza verso una certa cosa o luogo o tempo determinato o della identità sostanziale o di qual si sia altro rapporto.

Condizione oltre a ciò del pensiero apparisce l'intuito, condizione dei concetti si dimostrano le cognizioni; perchè il pensiero altro non fa che revocare per mezzo di immagini le cognizioni passate, o pure riferire a un soggetto astratto, o indeterminato e rappresentato con un sentimento preso siccome segno, le idee acquistate per la obiettiva evidenza. È così che ci formiamo i concetti positivi e negativi che dire si possono universali, perchè il sentimento al quale si aggiungono le idee segno è di tutte le cose alle quali sieno applicabili le medesime idee. Il concetto adunque dalla cognizione prende l'origine, e della cognizione è l'opposto. Tale opposizione peraltro non toglie che talvolta insieme s'intreccino l'uno coll'altra, siccome avviene quando il rapporto che veggiamo tra alcune cose universalmente neghiamo rispetto a tutte le altre cose immaginabili. E per recare anche un altro esempio, quando la mente riguarda una cosa come *principio* o come *termine*, può similmente intrecciarsi il concetto colla cognizione, anzi in qualche modo sempre in tal caso s'intreccia. Il principio ed il termine sono gli estremi di una serie di parti o di avvenimenti che compongono un tutto distinto. Perciocchè le cose le quali o sono apprese od avvengono con successiva continuità si distinguono in mezzi ed estremi, secondo che tale continuità, dal punto in cui si considera, ha per così dire un lato doppio o pure invece n'ha un solo, cioè a dire secondo che una cosa od un fatto somministra l'idea di continuità di fronte a duplice o ad unico termine; nel quale ultimo caso si accoppia all'idea anche la sua negazione rispetto a qualunque

altra cosa o avvenimento diverso. L'idea pertanto di continuità connessa sempre è col concetto di tempo; perchè riguarda o gli avvenimenti obiettivi o l'ordine col quale succedono le percezioni del nostro intelletto; perciò una cosa dicesi termine o pure principio, in quanto che col pensiero si fa ritorno a fatti passati o a percezioni avute, o all'opposto preveggonsi fatti o percezioni future. La mente oltre a questo si avvede che la successione delle percezioni ha una ragione obiettiva; quindi è che riguarda lo spazio come condizione del tempo, in ordine alle medesime percezioni.

Avvertiremo in ultimo che i concetti di condizione e condizionale si possono cavare anche dal ragionamento. Il quale propriamente consiste nel giudicare o secondo la connessione delle idee, derivante da identità di loro termini o del modo di considerarli, o pure secondo un rapporto di identità che alcuni concetti, per le idee che contengono, abbiano con altri; dal qual rapporto deriva che i giudizj già fatti determinino quelli da farsi, in quanto che la ragione non afferma scientemente il contrario di ciò che ha già conosciuto o pensato, non si pone in somma in aperta contradizione con se stessa. Così, relativamente alla facoltà del pensiero che vuole determinare i propri concetti, o discoprire l'ignoti per coerenza di discorso, condizione di quel giudizio che conseguenza si appella è un antecedente giudizio che prende il nome di principio o ragione; conciossiachè senza principii non si avrebbero conseguenze, e tale è la conseguenza quale il principio che si è proposto consente che sia. Basteranno ora queste poche avvertenze per dimostrare come anche dal raziocinio si desuma l'idea di condizionalità, perocchè della logicale necessità dovremo appresso parlare più di proposito.

CAPITOLO NONO.

Del linguaggio come condizione necessaria al procedimento della intelligenza; e della connessione dell' intuito col raziocinio.

Sarebbe sommamente difficile, o piuttosto del tutto impossibile, che la umana intelligenza raccogliesse dai sentimenti la messe di cognizioni di che abbiamo finora parlato, caso che da se sola dovesse inoltrarsi nel campo del conoscibile, e discoprirne i sentieri e le soste, e scegliere gli obietti o le cose da separare, o comprendere, o paragonare; ed indubitabilmente essa resterebbe in un perpetuo stato d'infanzia, se, ad accelerare mirabilmente ogni suo progresso, non le venisse in soccorso l'ammaestramento della parola, la quale, nel tempo che la richiama, e quasi costringe al lavoro conoscitivo, notabilmente il facilita, presentandolo volta per volta in certo modo bell' e compiuto. L'uomo infatti, per discoprire il pensiero espressogli dagli altri uomini, lo che brama naturalmente fin dalla prima infanzia, ha bisogno, e naturalmente si sforza di farsi un pensiero identico. Forse nè pure le prime idee si hanno per mezzo di una distinzione e comparazione del tutto spontanee; ma la mente non potrebbe per certo lungamente protrarre l'astrazione, nè effettuarla per la comparazione di molti individui, senza un muovente e un aiuto che l'attenzione riconcentrasse in un circuito determinato, nè divenire alla comparazione di molti astratti, se non fosse in suo potere il tenerli come isolati dagli individui concreti mediante i segni, e lo impedire per sì fatta maniera lo smagamento della attenzione.

Ma la necessità del linguaggio maggiormente apparirà manifesta, se si consideri che le operazioni, delle quali si è davanti fatta parola, non possono avere nè principio nè compimento pel volere degli individui o pure fatalmente per la virtù stessa della intelligente natura. Infatti perchè la volontà si dispieghi, è necessaria la conoscenza di un fine unita a quella dei mezzi o del modo di procedere per conseguirlo; lo che viene

a dire nel nostro tema essere necessaria la previsione di un risultato possibile di conoscimento e al tempo stesso la scienza, almeno generica, del metodo che bisogna tenere per doverlo ottenere; e perchè di giungere a detto fine effettualmente ne venga fatto, occorre possedere anche l'arte di usare di quei mezzi, o di applicare bene la regola direttrice dello intelletto. Ma dalle operazioni finora descritte dipende quella che rettamente si appellerebbe parte fondamentale della cognizione; onde viene primieramente la conseguenza doversi escludere l'opinione che tutte o parte delle medesime sien volontarie. Non è dato infatti supporre che la mente niuna ne imprenda in vista del fine che se ne può conseguire, perciocchè tanto è dire che questo conosca quanto che possegga la cognizione che debbe invece acquistare; e nè pure è credibile che all'investigazione la spinga una indeterminata previsione di dovere dai sentimenti ritrarre un qual si sia conoscimento, perchè con questo o si supporrebbe innato il concetto della possibilità del conoscimento, o almeno gli si attribuirebbe una origine diversa molto dal vero, perciocchè siccome vedremo tal concetto è frutto della ragione. La quale pure, prima di trarre per se stessa conseguenza alcuna dai concetti desunti dalla evidenza, bisogna che della deduzione abbia avvertiti gli esempj nel discorso degli altri uomini, e, prima di spingere le sue ricerche colà dove la facoltà della percezione non la precede, bisogna che, alla parola tenendo dietro, siasi convinta essere contraddittorio, rispetto alle cognizioni o concetti acquistati per la evidenza, il supporre che le cose colle percezioni comprese non abbiano verun rapporto o connessione con un ordine di cose e rapporti che l'evidenza non appalesa. E dall'essere le cognizioni, delle quali finora abbiamo tenuto discorso, il fondamento di tutto quanto l'edificio intellettuale, viene secondariamente la conseguenza che, per poterle acquistare, l'arte debba antivenire la scienza, cioè a dire che la intelligenza debba ottenere le medesime per mezzo di un'arte della quale non è consapevole, e che perciò non è in grado di usare. Nè a spiegare il cominciamento del processo intellettuale, basterebbe supporre una disposizione di natura, per la quale il nostro spirito a mano a mano fatalmente raccolga o divida la propria attenzione in

modo che le diverse cognizioni in esso s'infondano; conciossiachè non si potrebbe capire come lo spirito, atto per sua natura ad iniziare con tal precisione un procedimento, che pure richiede non poca alternazione di analisi e di sintesi, quando poi si è fatto ricco di cognizioni e dei sommi razionali concetti, che pure dover derivare da una scoperta difficilissima farebbe credere la innumerevole quantità di sistemi che ha fatto nascere il bisogno di confermarli, abbia bisogno di sforzi ripetuti e di lungo uso del meditare, per nuovamente innoltrare qualche passo nella via del sapere, ed a tal uopo gli si rendano necessarj i segni, non solo per riguardo alle cose che si dilungano dalla luce della evidenza, ma per quelle ancora che la evidenza dichiara direttamente, come per modo di esempio sarebbero le dimostrazioni delle scienze che esatte si appellano. Ed oltre a ciò vuolsi pure osservare che molte idee, molti concetti, tra quelli dei quali abbiamo finora parlato, e principalmente la formazione dei generi, dipendono anche dalla memoria; e, per valersi della memoria in ordine a tale scopo, bisogna essere consapevoli del come ella approdi al pensiero. Vero è che la memoria in principio fatalmente è attuata, perciocchè basta un sentimento o un'idea per fare talvolta rivivere in noi percezioni e cognizioni che, per qualche rapporto, si rannodino colle attuali. Ma la memoria, per quanto è fatale, è insufficiente a somministrare materia da potere universalmente ordinare le cose in generi e specie, distinguendo per l'astrazione le qualità sostanziali dalle singolari, le qualità generiche dalle speciali. A tale uopo infatti non basta che per l'idea di similitudine al pensiero si affaccino alcune percezioni già avute, ma occorrerebbe che tutti i soggetti aventi tra loro qualche similitudine gli stessero schierati davanti, per distinguere i più simili dai meno simili e ciò che è identico in tutti da ciò che è soltanto in parte di essi, lavoro interminabile (posto pure che la mente fosse atta a comprendere nel medesimo tratto tante immagini di cose percepite, e che fatalmente le comprendesse) senza veruno aiuto di segni. Ma la memoria è veramente del tutto inetta a così fatta contemporanea rappresentazione; per la qual cosa anche dopo l'accorgimento del fatto naturale del ricordarsi, derivante da quella che i filosofi sogliono ap-

pellare associazione di idee, sebbene facile diventi l'impero della volontà sulla memoria, non si potrebbe trarre da questa verun costrutto a proposito delle accennate astrazioni; senza che, siccome abbiamo innanzi avvertito, non è dato alla volontà far la memoria coordinata al un fine che non si conosce, ed al quale nè pure dubbiosamente pensare si saprebbe. Certo è perciò che i concetti specifici e generici ci formiamo coll'avvertire come, nell'uso del favellare, sieno significati con uno stesso vocabolo molti e varj individui, ovvero espresse distintamente dalle altre con un vocabolo stesso qualità che di molti e varj son proprie. Dopo infatti essere stati costretti ad astrarre per intendere la significazione delle parole, facile ci riesce il por mente alla identità delle cose, avvertiti siccome siamo dalla medesimezza del segno.

Da tutto questo emana la conseguenza che lo spirito umano, se fosse abbandonato a se solo, e senza gli aiuti del viver sociale e della favella, non avrebbe virtù sufficiente per acquistare le cognizioni prime ed elementari e che sono condizione di ogni sua scienza ulteriore. La qual sentenza resta vie più confermata dal vedersi che gran parte di queste stesse cognizioni primitive sono pure molto vaghe e mal definite nella mente degli uomini, e che non lieve è la difficoltà di rifarcele ben precise, ancorchè vi si impieghi il più attento esame e la logica più raffinata. Certo se l'occhio dell'intelletto naturalmente alla evidenza si aprisse, la luce della evidenza dovrebbe essere per se stessa chiarissima, ed esso naturalmente dovrebbe perfettamente discernere tutto ciò che per le percezioni è conoscibile; per la qual cosa inutile si renderebbe, invece di richiedere cotanto sforzo di ingegno, la scienza ideologica, la quale appunto si studia di rintracciare quella evidenza che al comune degli uomini difettualmente si manifesta, per la imperfezione così della parola come della facoltà di conoscere; l'una infatti è buona piuttosto ad inviare che a condurre la intelligenza, ed a questa il trascorrere leggermente impedisce il minutamente osservare. Nè sarà qui fuor di proposito l'avvertire che la evidenza non è come la luce del sole che colpisce, ovunque si volgano ed anche inerti, gli occhi del corpo, e rende tosto a loro visibili tutte le cose per cui si rifrange. Parleremo altrove di

queste similitudini si spesse volte sofisticamente adoperate per dare ad intendere nuove chimere filosofiche. Diremo ora soltanto che la evidenza non è simile a nulla, ed anzi che è cosa assurda l'applicare a quella l'idea di similitudine, che soltanto ai sentimenti si riferisce, e che la intelligenza nostra appunto per la evidenza acquista. Il che per altro non toglie che in qualche modo anch'essa si definisca, applicandole il concetto generico di potere o principio, e questo poscia determinando in specie pel fatto che ne deriva. Perciò, volendo spiegare che sia la evidenza, si può dire che consista in una corrispondenza dei rapporti dei sentimenti colla facoltà di intendere, dalla quale corrispondenza, come da condizione obiettiva, dipende l'atto intellettivo o l'idea. Ma i rapporti si intendono pel loro discoprimento; e, per discoprire i rapporti, bisogna distinguere le cose, ed astrarre, e considerare le cose concrete o gli astratti, contrapponendoli gli uni agli altri, e così pure a tal uopo convien sapere e costringere, ed estendere l'attenzione non senza una certa regola ed opportuna vicenda, le quali cose è necessariamente imperita a fare la intelligenza in principio, allorchè tutto ignora. Anzi quest'arte di ben dirigere l'attenzione riesce sempre difficile, ed a fatica si acquista coll'uso frequente del meditare; e da ciò appunto deriva la difficoltà della scienza ideologica, alla quale pure si aspetta il rintracciare l'evidenza, e riconoscere, partendo da questa, ciò che bene o male già si conosce.

Se dunque la intelligenza ottiene per mezzo dei sentimenti, riguardati pei loro vicendevoli rapporti, le cognizioni dalle quali toglie principio e argomento tutto l'umano sapere, certo è che ciò dipende dalla parola; ma resta ora a spiegare qual rapporto sia tra le voci parlate e le idee, e a toccar brevemente della più verisimile origine della favella. Meno ardua di quel che credere non farebbero alcune nuove teoriche è la risoluzione del primo quesito. Le parole altro non fanno che generare nell'animo di coloro che ascoltano moltiplici sentimenti, che non presentano per se stessi verun rapporto colle percezioni o le idee o le cognizioni o i concetti, ma sono bensì riguardati siccome segni, in virtù di una ipotesi accomunata e mantenuta per tradizione, la quale, forse appoggiata in

principio ad alcune squisite e finissime analogie, attribuisce a ciascuno dei sentimenti stessi una corrispondenza con una percezione o cognizione o idea o concetto determinato. Innanzi già dimostrammo che tutto lo sforzo di nostra mente è volto ad intendere la parola; e perchè le venga fatto di intenderla, bisogna che ricorra ai sentimenti concreti, e quindi appunto ritragga la conoscenza che la tradizione dei parlanti uno stesso linguaggio riguarda come corrispondente a una data voce, e che infine questa si avvezzi a riferire, secondo l'uso, a quella medesima conoscenza. Le parole, gli altri segni, gli instinti vicendevolmente si aiutano in questo intellettuale tirocinio. Perocchè il linguaggio resterebbe in gran parte un accozzamento di suoni sterili ed oltre modo sfuggevoli, se le voci che sono già intese non coadiuvassero ad intendere quelle altre delle quali ancora oscuro ne resta il significato, se, per causa di esempio, dopo avere imparato il senso di molti vocaboli appropriati ad altrettante cose concrete, particolari o individuali, il che torna facilissimo, non si rendesse più piana la interpretazione di quelli che sono eletti ad esprimere le generalità e le astrazioni, e se oltre a ciò, nel primo avvivarsi dell'intelletto, la parola educatrice non fosse accompagnata ed avvalorata da diversi altri segni dettati dalla natura che, sebbene a quella inferiori, avuto riguardo alla sua semplice e varia e perfetta struttura, per la quale atta si rende a tutti esprimere i conoscibili con precisione, sono forse capiti più facilmente, ed in fine se, dopo che per tutti questi mezzi la umana attenzione è stata come portata di passo in passo colà donde può attingere ciascuna cognizione, l'instinto imitativo, aspirando ad articolare la parola, l'attenzione stessa non richiamasse alla diversità dei suoni ed alle occasioni di proferire l'uno piuttosto che l'altro, e non impennasse così per naturale impulso le ali alla tenera intelligenza, avvezzandola fin dal suo primo sbocciare a congiungere l'idea colla parola.

La corrispondenza tra il segno e il significato, perciocchè non è se non ipotetica, dimostra la maturità di cognizione della mente che l'uno all'altro ha appropriato. Ma se è vero che dal linguaggio dipende il primordio e il progresso dell'in-

tendimento dell'uomo, bisogna per necessità convenire che questi, nelle sue condizioni attuali, sarebbe inetto ad inventare il linguaggio. Il che peraltro non vuol dire che non debba essere stato mai buono ad inventarlo. La più antica e la più veridica delle istorie, quella a cui riguardo le stesse scienze naturali, a proporzione di lor progresso, han fornite sempre nuove dimostrazioni della impossibilità che sia stata dettata da umano ingegno,[1] ne ricorda che dal primo uomo fu imposto a ciascuno animale il suo nome.[2] Ma questa medesima istoria ci dice pure, e la ragione ci persuade che la perfezione infinita, riepilogando nell'uomo la creazione, ne faceva non solo la creatura più perfetta, ma lo sollevava altresì allo stato più compiuto e perfetto che alla umana natura sia dato raggiungere; cosicchè nulla vieta che al suo pensiero, soprannaturalmente arricchito di tutti i concetti che dovevano formare il patrimonio intellettuale di tutto il genere umano, fosse fatta facoltà di essere anche autore della significazione esteriore di sè medesimo. Nè alla impossibilità di ogni altra maniera di formazione del linguaggio diversa da così fatta primitiva invenzione ripugna la moltiplicità delle lingue. Può modificarsi infatti una lingua, per diverse occasioni che non occorre qui riferire, coll'introdursi una variazione in ciascuno di quegli accozzamenti di suoni onde compongonsi le diverse voci, e può tant'oltre procedersi in questa via che da una medesima lingua a lungo andare ne derivino molte; come avvenne della latina che, nella invasione della barbarie, si divise in molte diramazioni, e come, anche senza esterna invasione, si modificherebbe qualunque altra lingua, se la letteratura cessasse di tener vivo tra i parlanti il suo fiore, ed in più forse si spartirebbe, se la nazione dalla quale è parlata si spartisse in diversi aggregati aventi pochi rapporti scambievoli o nessuno. Per tutto ciò chiaramente si vede come sia necessario il pensare che la moltiplicità delle lingue sia nata da moltiplicità di variazioni che di grado in grado rimontano alla medesima primitiva favella, appunto come gli uomini tutti, non ostante che

[1] V. Nicolas, *Studj filos. sul Cristianesimo.*
[2] *Genesi*, Cap. 2.

molto sieno disformi di aspetto e colore, da un medesimo ceppo discendono.

Le cognizioni, delle quali abbiamo fino al presente parlato, non sono altro che il primo germe onde poi si sviluppa l'umano sapere; perocchè se a quelle l'uomo si limitasse, in verità nulla saprebbe. Nè di tali cognizioni soltanto è condizione il linguaggio. Apparirà meglio in progresso del nostro discorso siccome questo germe intellettuale sterile rimarrebbe senza il connubio della viva parola colla ragione, per cui ciascuna età può trasmettere, come eredità comune, i principj più sostanziali del sapere universo a quella che le debbe succedere. Ma volendo quivi accennare quanto si estenda l'ufficio della parola, e tutta misurare la intrinseca infermità della umana mente senza troppo prevenire del nostro tema lo svolgimento, ci limiteremo ad una avvertenza di fatto la quale è, che una schiatta od un popolo profondato nella ignoranza, o imbevuto di sommi e radicali errori, non è mai giunto per se solo a rilevarsi, o a rimettersi sul cammino del vero. Per la qual cosa fa d'uopo argomentare che quei supremi principj non si ritròvano, ma soltanto per tradizione s'imparano, sebbene non si possano intendere rettamente le proposizioni colle quali sono espressi dalla parola, senza che la ragione scorga la logicale nécessità dei medesimi. E lo stesso fatto che prova essere l'uomo inetto ad attingere colla sola virtù di sua mente la verità, dimostra altresì che all'opposto può corrompere la tradizione per la quale è riuscito ad apprenderla; però l'ignoranza e l'errore son figli propriamente dell'uomo, o piuttosto delle umane passioni, laddove invece la verità che risplende alla sua ragione ha la sua prima origine da Dio stesso. Nè la tradizione si corrompe senza che ne derivi un generale digradamento della gente parlante la medesima lingua; anzi tal corruzione in dicadimento convertesi, in tanto che all'importanza dell'una sempre si agguaglia la grandezza dell'altro. Ha luogo uno scadimento intellettuale quando sono perduti affatto i concetti che sono il perno di ogni razionale discorso, ancorchè forse rimangano le parole che altra volta erano destinate a significarli. In tal caso la intelligenza stessa, limitata a un ristretto giro di idee, diventa tarda ed ottusa, quasi ri-

mane inerte il pensiero, e tutte insomma languiscono le più nobili facoltà dello spirito, posando la ragione che dovrebbe avvivarle. Talvolta invece lo scadimento è religioso e morale; ma l'ingegno non è per questo men vivido, anzi non è raro che, in mezzo alle stravaganze del culto ed alla nefandità dei costumi, occupi i petti umani un grande amore del bello e del vero e ad altezza insuperabile arrivi il genio che si propone di creare imitando, e con rara maestria la intelligenza adopri l'osservazione e l'analisi, e con mirabile sforzo la ragione tenti di ricomporre una scienza già stata distrutta. Ciò dimostra che la tradizione non incomincia ad alterarsi per difetto intellettuale, cioè per insufficienza ad intendere il vero, ma che invece il progressivo corrompimento dei principj affidati alla tradizione termina nella comune milensaggine. Però l'errore imprima, e l'ignoranza dappoi prendono incominciamento dalle sinistre passioni per le quali l'uomo, bisognoso di ingannare gli altri e se stesso, tenta di screditare quei principj che, sebbene sieno necessarj per la retta ragione, pure, non essendo evidenti, danno facilmente appiglio ai sofismi. Del resto, che che sia di ciò, certo è che quando la tradizione al vero più non risponde, anche soltanto a riguardo dei principj religiosi e morali, colla forza del solo ragionamento più non arriva la mente dell'uomo a rimettersi nel retto cammino, ancorchè finissimi e svegliatissimi ingegni sinceramente vi si travaglino. Ciò dimostra tutta l'antica filosofia, ed anche più la moderna che, quasi non veggendo la luce del cristianesimo, prima non seppe far altro che seguitar le pedate di un antico filosofo, e quando si volle far novatrice, si dette a disseppellire, e a raffazzonare i diversi errori che da lungo tempo il buon senso aveva condannati all'oblio. Tutto adunque a concludere ci necessita che dal linguaggio conviene che l'uomo impari la sostanza di tutto quanto non gli è disdetto di sapere. L'osservazione, l'analisi, il ragionamento rettamente e fruttuosamente si esercitano solo in ciò che in sostanza già conosciamo o sappiamo.

Ma, tornando alle cognizioni immediate, e prima di dimostrare come a quelle si annodi il sapere, giova avvertire che, per somma fiacchezza della facoltà conoscitiva, possono

forse talvolta rimanere incompiute; ma che, contrariamente ai concetti di pura ragione, non v'è pericolo che sieno viziate da travedimento alcuno o da errore. Per questo lato le idee e le cognizioni che hanno le genti di maggiore torpidezza intellettuale son tali appunto quali son quelle del popolo più colto ed addottrinato; conciossiachè, pognamo che le prime manchino per causa di esempio della notizia dei numeri o l'abbiano poco estesa, ma l'unità e la moltiplitcià, l'uguaglianza e la disuguaglianza sono per tutti le medesime idee, e i generi e le specie si fondano per chiunque sulle stesse astrazioni, e non è chi al tutto e alla parte approprj idee diverse dagli altri, ed insomma le cognizioni e i concetti iniziali, e che l'intuito basta ad acquistare, sieno pur maleagevoli a definirsi per la stessa riflessione del filosofo, non di meno identici sono in qualunque intelletto. In ciò si ha una riprova che la cognizione essere non può diversa da ciò che è. Apparirà ben tosto di questa impossibilità la vera e diretta ragione; perocchè si farà manifesto essere il conoscimento un fatto proporzionato non solo alla facoltà dello spirito, ma ben anche alla corrispondenza con tal facoltà di altri fatti interiori che necessariamente fanno presumere cose dallo spirito diverse ed in rapporto con esso. Ma prima di metterci sul cammino che ci deve condurre al ritrovamento di tali verità, non sarà inutile lo avvertire che la cognizione, quale ce l'ha presentata la storia che fino al presente ne abbiamo tessuta, è una serie di fatti diversi intellettuali che, singolarmente presi, possono essere esaminati, analizzati e collazionati tra loro, per mezzo della riflessione, ed anche sottoposti a una critica per illustrarli, e per ponderare quali conseguenze ne derivino, quali non ne derivino o invece ad essi repugnino; ma non comportano alcuna critica rispetto alla loro essenza; ed assurdo sarebbe il dire che sieno conformi al vero o pure che ne disformino, perocchè propriamente, a riguardo nostro, quelli soli sono la misura del vero, in tanto che tutto ciò che non è necessaria loro conseguenza, sebbene forse sia vero assolutamente, per la nostra mente è dubbioso.

Ciascuna idea, ciascuna cognizione, come fatto intellettuale, ed astrattamente considerata, è vera; perciocchè non

possiamo negare di averla. Peraltro una cognizione singolare e concreta necessario non è che sia vera; nè tale è infatti, se è semplice, posto che l'idea nella quale consiste sia stata appropriata a due termini i quali, meglio osservando, evidentemente si vede che non la danno; e se all'opposto è composta, falsa è se tra le idee che comprende ve ne sono alcune che propriamente dall'evidenza date non sono. In ambi i casi la falsità si riduce a difetto di corrispondenza tra la cognizione e l'obietto conoscibile. Così se, avendo osservata soltanto in parte una cosa, si affermasse che nel suo tutto è simile ad un'altra, il giudizio sarebbe falso, e ciò per causa di nostra mente che applicherebbe all'individuo ciò che avanti ha veduto soltanto convenire a una cosa separata dallo stesso individuo. Ciò vuol dire che nelle cognizioni false si mescola sempre il pensiero, prevenendo l'intuito col giudizio. Il pensiero nell'esempio arrecato, scambiando la percezione attuale con la precedente (il che in sostanza riducesi ad una contradizione all'intuito) applica immediatamente all'una l'idea dipendente dall'altra. La facoltà dell'intuito è infallibile; l'inganno viene dal pensiero, facoltà eccelsa ed imperfettissima; e la falsità radicalmente consiste in una contradizione del pensiero all'intuito. Da ciò deriva che grandemente soggetta all'errore sia la ragione, la quale è lo stesso pensiero che, dopo avere le cognizioni acquistate per via d'intuito rese universali od astratte coll'immaginare un soggetto indeterminato che rappresenti qual segno qualunque percezione in quanto è unita con una o più idee determinate, o dopo avere poste avanti a se stesso in segno o in immagine le astratte sostanze, o dei diversi concetti rintraccia distintamente le idee per discoprire ciò che quelli hanno di identico, e dopo discoperta tale identità l'afferma con distinto giudizio, o i giudizj l'uno nell'altro converte quando l'identità gliel consente, o compie i proprj concetti, aggiungendo a questi le idee che son connesse con quelle che in tali concetti sono comprese, ovvero si unisce alla facoltà della percezione, ed applica ai singoli, ai quali conviene un concetto, tutto ciò che con questo è connesso o gli è identico, o dopo avere conosciuta la specie di un individuo, gli applica quegli attributi nei quali con progressiva astrazione è stata

altra volta distinta la qualità che ad una specie piuttosto che ad un'altra lo fa appartenere.

La facoltà dell'intuito, abbiamo detto, è infallibile; il pensiero soltanto è fallace; ma veramente, considerando l'intuito in se stesso, e prima di avere discoperte le leggi che lo governano, noi non possiamo dire ch'ei sia nè fallibile nè infallibile; perocchè non veggiamo una norma colla quale, per non fallire, debba essere coerente. Lo che posto, si fa manifesto che la cognizione intuitiva non offre alla riflessione nulla di dubitabile, e nè pure offre nulla di certo se non se stessa; ciò vuol dire che la cognizione sola è indubitabile. Ma se pure dall'intuito non deriva altra certezza, questa necessariamente e null'altro è il principio di ogni certezza ulteriore, e tutta la scienza dell'uomo, se non è mera supposizione del pensiero, da cotale umil principio dee svilupparsi; nè il discorso della ragione varrà se non a farci tenere per vero tutto ciò solamente che negare non si potrebbe, senza implicitamente o indirettamente negare come fatti intellettuali o la cognizione generalmente o alcuna delle sue specie, e per converso a farci necessariamente tenere siccome falso ogni pensiero o concetto che contradirebbe o alla prima o ad alcuna delle seconde; per la qual cosa sempre resterà per noi dubitabile tutto ciò che per lo solo fatto e, per così dire, per la sola esistenza della cognizione non siamo in necessità nè di affermare nè di negare. Fondare su base diversa da questa l'umano sapere involge che si supponga come non bisognoso di prova ciò appunto di che si dubita. Tra i fabbricatori di sistemi ve ne sono alcuni che, prendendo le mosse da un principio diverso dalla cognizione, vogliono a ragione od a torto farsi forti sulla evidenza del suo obietto, senza avvedersi che quella non sarebbe se non relativa alla mente nostra, e fonte per conseguenza di verità relativa ma di assoluta non mai. Infatti, perchè in tal caso l'una verità si identificasse coll'altra, bisognerebbe che la perfezione della intelligenza umana fosse assoluta, talchè non restasse nè pure il dubbio che la evidenza si riduca ad un'apparenza derivante dalla stessa natura della facoltà di conoscere. Volendo dunque inalzare su stabile fondamento l'universo sapere, non bisogna incominciare da supporre ar-

bitrariamente nè pure che l'idea non sia in qualche modo una illusione. Ciò veramente è assurdo il pensare; ma tale assurdità ci è conta per la ragione, non per l'intuito, il quale altro non è che l'idea stessa considerata nell'atto della sua subiettiva potenza. Or fissandoci sol nell'idea, non si scorge se sorga da falsa o da schiettissima luce, ma quella sola e non altro si vede; quella sola non è concesso negare nè volgere in dubbio nè con altra scambiare, perciocchè anche col negarla si affermerebbe di averla. Il conoscere non è dunque ragione sufficiente a farne certi di quello che si conosce, ma soltanto se stesso certifica; perocchè il pensiero comprova l'intuito anche col contradirgli. Così, per toglierci da ogni dubbio per causa di esempio sulla esistenza del mondo esteriore, nulla ci gioverebbe che tale esistenza fosse evidente, che peraltro non è; perchè, siccome poco avanti abbiam detto, non sarebbe prova sufficiente della assoluta verità di una cognizione la relativa evidenza del conoscibile, se pure dimostrato prima non fosse che l'una è ragione o condizione dell'altra; lo che non è dimostrabile. Però, volendo far derivare da percezione immediata la cognizione delle diverse esistenze, non si convincon gli scettici nè pure prendendo il ripiego al quale appigliossi il Gioberti, cioè quello di far terminare l'intuito in Dio creatore dell'universo. Questo era l'ultimo passo che necessariamente aveva a fare la logica accettando nella sostanza la dottrina del Reid sulla percezione. Perocchè avere la percezione della esistenza di molte cose niente altro è che avere la idea della assoluta loro reciproca diversità. Ma, posto ancora che intuitivamente si vegga la diversità delle nostre affezioni dalle cose che compongono il resto del mondo, pur tuttavia, avvegnachè tale intuito riguarderebbe i modi non le sostanze, che distintamente dai modi apparire non possono, non perciò saremmo certi che il mondo non sia uno nella sostanza, moltiplice solo nei modi, e che, se è comune opinione che esistano cose esteriori allo spirito umano, ciò non nasca appunto da questo che ci sembri impossibile la sostanziale loro medesimezza con noi, per la sola ragione che non s'intende. Il Gioberti non trovò modo di abbattere il Panteismo se non affermando evidente, a dispetto dell'evidenza, la creazione. Credè pure che dovesse

col suo sistema aver fine lo scetticismo, ma lo scetticismo, siccome abbiamo accennato, non ha ragione di sgomentarsi per cosa alcuna che al nostro intelletto possa sembrare evidente. Tutto adunque il sapere vacillerebbe se i principj ne fossero dati dalla evidenza piuttosto che da raziocinio; e se questo dee partorire assoluta certezza, uopo è che parta da un vero che totalmente relativo non sia, o piuttosto da una cognizione o concetto che un vero racchiuda il quale sia nel medesimo tempo relativo e assoluto. Ora gli unici indimostrabili concetti, che non sien veri soltanto relativamente alla facoltà nostra d'intendere, sono e il concetto generico della cognizione ed i concetti di tutte quante le cognizioni speciali. Da questi adunque bisogna trarre la somma ragione di tutti i nostri giudizj assoluti, e non già dalla percezione, la quale, ancorchè si estendesse molto più che noi non crediamo, in realtà non ci sarebbe di nessun giovamento, perocchè non sarebbe autorevole.

CAPITOLO DECIMO.

Dei concetti dell' *io* e delle cose esteriori; e come non traggano origine immediatamente dall' evidenza.

Alla distinzione dei sentimenti dai noti loro rapporti, cioè a dire dalle idee, succede la concezione dell' *io* e del *fuor di me,* cioè dell' intimo spirito e delle cose per la cui moltiplicità indefinita formato è l' universo. Molto dicemmo in principio in proposito di questi concetti; ma prima di analizzarli per le idee che comprendono, e rintracciare il modo di lor formazione, gioverà ricordare come, casochè trapassino il campo dei sentimenti, stando alle cose discorse, debba essere una grandissima differenza, nelle condizioni onde traggono origine, tra le cognizioni e i concetti di che abbiamo parlato avanti e questi dei quali dobbiamo presentemente parlare. Abbiamo infatti finora veduto derivare tutte le idee dal paragone reciproco

delle percezioni; ma se le percezioni contengonsi nel giro dei sentimenti, se niente altro apprende l'intuito che di questi i rapporti, i subietti ai quali si riferiscono i concetti dell' *io* e del *fuor di me* saran percettibili sì veramente che sien sentimenti, ma, se sono qualche cosa di più o di distinto affatto da questi, sono altresì qualche cosa di cui non è dato avere la percezione, di cui non è dato lo apprendere intuitivamente i rapporti; ed in tal caso questi concetti non sono al certo attinti direttamente dall'evidenza.

Ma che il pensiero con quelli si spinga oltre il circuito dei sentimenti, qualunque uomo lo afferma tutte le volte che implicitamente o esplicitamente esprime il giudizio — io sento tale o qual cosa — Col qual giudizio il pensiero distingue dal sentimento la facoltà di sentire che seco stesso immedesima, ed oltre a ciò distingue dal sentimento e dall'*io* facoltà di sentire e pensiero, l'obietto sentito, cioè a dire un potere diverso dalla facoltà di sentire e al tempo stesso a questa corrispondente. È inutile dunque ricorrere al sentimento per rintracciarvi o colla osservazione o pure coll'analisi questi due poteri opposti ai quali è volto così spesso il pensiero di ciascuno nei più ordinarj discorsi; ed al di là del sentimento, la osservazione non può trascorrere perchè nulla le è dato di ritrovare. Non le succederebbe infatti di abbattersi alla facoltà di sentire cioè all'intimo spirto che, non essendo realmente dai proprj modi distinto, anzi essendo uno con quelli, non può nè pure discernersi per lo intuito, ma sì bene soltanto in pensiero; ma se non è conoscibile la sensibilità subiettiva, non è nè pure la obiettiva, perciò che le cose esterne, se alla diretta osservazione si offerissero, dovrebbero essere conosciute non già come sensibili, ma quali sono in se stesse; lo che certo nessuno affermerà di conoscere. Del rimanente che l'*io* di percezione obietto non sia, lo dimostra ancora la discordanza che si riscontra non poche volte tra i discorsi dei filosofi e il senso comune quale è espresso in quel giudizio usuale che abbiamo testè riferito. Infatti il comune degli uomini allorchè dice « io sento » manifestamente distingue l' *io* dal sentimento, e solamente questo fa da quello dipendere; ma per contrario è opinione di Condillac che l'*io* niente

altro sia che la universalità delle sensazioni individuate,[1] ed altri invece lo vogliono rivelato da un intimo sentimento il quale, non che sia incontrastabile, come essi pretendono, ma tra inesplicabile e assurdo, come abbiamo avanti mostrato, è incerto quale più sia, o si consideri in se medesimo o nella sua rivelazione. Ora ciò che gli uni dai sentimenti distinguono, ed altri invece con questi confondono non è per certo obietto di percezione, imperocchè non è pericolo di confondere tra loro gli obietti della percezione, la quale appunto sta nel distinguere; ed oltre a ciò il vedere come sieno ridotti a chimerizzare coloro che si propongono di spiegare quella che chiamano percezione dell' *io* non è segno punto migliore della sua realtà. Più avveduto della ragione dei filosofi, il senso comune ci porta ad affermare la impercettibilità dell' *io*. Qualunque uomo, interrogato perchè creda di esistere, naturalmente risponderebbe che il crede perchè sente di esistere; il che vuol dire il sentimento esser prova per ciascuno certissima della propria esistenza, e non già che la esistenza si senta; perocchè se un tal paradosso può dire qualche filosofo,[2] certamente il senso comune non glielo detta. Nell' intima e necessaria persuasione di un legame del sentimento con una facoltà di sentire, non diversa da quella onde spunta il pensiero, consiste quella coscienza la quale, male interrogando, e peggio interpretando alcuni filosofi, in un sentimento han convertita. Se per tanto pel comune degli uomini, trattandosi del proprio spirito, l' effetto è ragione o argomento della potenza, certo è che la coscienza ne attesta, per usare una espressione grata ai filosofi, che la potenza stessa non è obietto di percezione. E, passando dal subietto umano al mondo esteriore, contradice alla immediata percezione dei corpi un fatto di cui convengono tutti i filosofi, cioè che gli uomini comunemente trasportano al di fuori le proprie sensazioni, ed anzi fanno consistere il corpo esteriore appunto negli aggregati individuali delle modificazioni interiori. Ma la percezione immediata o propriamente consiste nella distin-

[1] *Traité des sensations*, Part. 1, Ch. 4.
[2] Rosmini, *Nov. Sag.*, Sez. 5, Part. 1, Cap. 3, Art. 2, § 3.

zione delle cose o degli obietti che alla intelligenza si fanno incontro, o più non si capisce che sia; ora, se il volgo le sue sensazioni converte in corpi esteriori, segno è che nulla gli appare di diverso da quelle, e che, costretto pure dal senso comune ad affermare le cose esterne, non sapendo poi colla riflessione del senso comune ricalcare le vestigia, crede di avere per l'intuito la persuasione che da ben altra fonte deriva, e confonde con abituale errore ciò che per la sensazione necessariamente pone fuor dello spirito colla sensazione medesima. È perciò che il percepire chiama sentire; dalla qual cosa per altro male si argomenterebbe che della percezione non abbia coscienza, laddove è propriamente del sentire che non ha un esatto, preciso e ben determinato concetto.

Nè per queste osservazioni soltanto si deduce che i concetti dell'*io* e del *fuor di me* non provengono dall'intuito ovvero dalla obiettiva evidenza. Infatti, a confermare sempre più tal sentenza, basta che si raffronti con quelli un concetto qualunque che le percettibili cose riguardi. Analizzando il nostro pensiero, è facile il ritrovare che l'*io* facciamo consistere in un principio soprattutto sentente ed intelligente, e che ci formiamo il concetto delle cose esteriori principalmente col reputare il sentimento proprio dell'*io* come dipendente anche da condizioni diverse da questo; talchè nella connessione di tutte le idee come pure di tutti i sentimenti con un principio unico sta la essenza ideale del primo dei due concetti di che parliamo, e la essenza del secondo nella condizionalità del sentimento rispetto al moltiplice. Ora se fosse evidente il rapporto dello spirito coll'obietto ideale, cioè a dire quel rapporto nel quale consiste l'intendere, e se fosse parimente evidente il rapporto colle cose esteriori dal quale dipende il sentire, (ed evidenti per certo sarebbero se dello spirito e delle cose esteriori si avesse la percezione) si conoscerebbe chiaramente che intendere non è se non corrispondere, ed essere quasi direbbesi in comunicazione coi rapporti obiettivi, o piuttosto comprenderli, laddove all'opposto, sentire è avere dall'estrinseco una modificazione interiore, e non si potrebbe confonder mai l'una cosa coll'altra, come il volgo ed anche molti filosofi fanno spesso, o pensatamente o senza avvedersene.

Ed infatti quale è l'uomo che per causa di esempio confonda la parte col tutto, o dubiti se la prima sia maggiore o minore del secondo? Nè la intellezione dunque è intelligibile direttamente, nè il sentimento in se stesso. E per dire della prima, come non si dà sentimento dei sentimenti, così non evvi idea o percezione delle idee. Perchè si avesse idea delle idee, ci dovrebbe apparire evidentemente il rapporto del conoscente col conoscibile, cioè l'essenza medesima dell'intuito immediato, e nessuno dovrebbe aver bisogno, per farsene un qualche concetto, di ricorrere ad una possibile o piuttosto impossibile analogia, e rassomigliarlo al sentimento della visione, siccome, con improprietà non sempre evitabile, comunemente facciamo anche tutte le volte che usiamo la parola evidenza. La coscienza del proprio conoscimento, cioè l'avviso contemporaneo di questo e del suo principio, viene a noi dal pensiero; il quale, riandando sopra le cose già conosciute, nota una successione riguardo anche ai diversi rapporti di comparazione degli stessi soggetti, e giudica che tal successione non debba essere stata obiettiva, ma per contrario che le cose percepite abbiano sempre avuti necessariamente l'una a rincontro dell'altra tutti i rapporti che dipendono dalle stesse lor qualità, ma che questi invece non sieno stati in corrispondenza, se non successivamente, con quel principio in se stesso ignoto il quale nel tempo medesimo, ma per altre ragioni, afferma essere l'*io*, e che per conseguenza soltanto per cotal principio non fossero ancora prima che avesse corrispondenza con essi. In cotal modo si arriva a recarsi in pensiero un rapporto, bensì indefinito, di nostra mente cogli obietti ideali; e niente altro che un indefinito rapporto è significato dalla parola intendere, la quale propriamente vuol dire generalmente essere addirizzato verso di un termine. La cognizione è per tanto per la conoscenza stessa un mistero, ed altro non possiamo dire delle idee se non che sono le diverse terminazioni dello spirito nei diversi rapporti dei sentimenti. Perciò bisogna accogliere non senza molta cautela la distinzione divenuta usuale di facoltà di conoscere ed atto conoscitivo. Puossi invero distinguere la cognizione in potenza dalla cognizione in atto, cioè quella che è soltanto possibile da quella che all'opposto è avvenuta. Ma

per converso il dire che l' intendere un atto sia dello spirito o è frase non troppo esatta o pure uno dei soliti ripieghi inventati per dare ad intendere chimere, o per figurare di sapere spiegare più che non è concesso. Nè meno misterioso della cognizione è il sentimento. Giungeremo infatti a sapere che è un effetto, una modificazione dello spirito, ed anche a determinare l'una a rincontro dell'altra le sue condizioni, ma sempre resterà incomprensibile come per queste avvenga; or se all'opposto tali condizioni direttamente si apprendessero, evidente sarebbe la loro singolare connessione coi sentimenti diversi, cioè la essenza non già correlativa ma intima e propria di ciascun sentimento.

Posto che i concetti dell' *io* e delle cose dall' *io* diverse appartengano radicalmente al pensiero, occorre prima di tutto spiegare come la mente abbia virtù di proporre a se stessa subietti non mai conosciuti, e qual motivo la induca ad aggruppare intorno a quelli più e diverse idee, senza avere l'intuito dei rapporti corrispondenti alle medesime; e dopo conviene determinare se spontaneamente o per qualche occasione venga a formarsi tali concetti, e al tempo stesso investigare se abbiasi intera o nessuna certezza della loro verità.

Per formarsi in pensiero un concetto originalmente, cioè che non corrisponda nè concretamente nè in modo astratto a qualche cognizione evidente, non v'è altra via se non raccogliere una o più idee tra quelle che acquistate abbiamo per l'intuito, e riferirle a un subietto indeterminato e sottoposto al pensiero mediante un segno, cioè mediante un sentimento che ipoteticamente rappresenti la cosa che alla percezione immediata non si rivela. E questo è appunto ciò che facciamo allorchè la mente volgiamo o a noi stessi o a qual si voglia altra cosa distinta affatto da noi. L' essenza dei più fondamentali concetti in questo doppio riguardo, come anche abbiamo testè accennato, si contiene nel giudizio « io penso o conosco » e nell' altro « io sento tal cosa. » Distinguiamo col primo giudizio il conoscimento e del conoscimento il soggetto; e quanto al conoscimento, abbiam già detto che, nol volendo confondere con ciò che ad esso è affatto opposto, nol possiamo altramenti pensare che qual rapporto o corrispondenza

incomprensibile, qual misteriosa determinazione dello spirito nostro pei sentimenti e i loro rapporti; ed infatti, se bene si consideri, qualunque cosa sia stata detta o vaneggiata intorno alle idee, si vedrà chiaro che sempre la riflessione prende in prestito dalla evidenza idee o relazioni, per applicarle all' essenza incogitabile delle idee; quanto al subietto del conoscimento, noi pensiamo quel che è uno e sempre lo stesso in tutte quante le cognizioni, in tutti quanti i pensieri, non eccettuato nè pure quello stesso che a ciò si rivolge, e del quale perciò l' obietto e il subietto sono il medesimo. Questa medesimezza esprime il pronome *io;* il quale, anche senza altre parole, basta solo a indicare il pensiero della sostanzialità del pensiero stesso. Parimente come non si comprendono nel concetto puro dell' *io* idee diverse da quelle che ci son date dall' evidenza, così nè pure si comprendono nel concetto di cosa dall' *io* sentita; perocchè questo consiste nel pensiero della connessione del sentimento col soggetto medesimo che ne ha la percezione e con qualche altra cosa dal soggetto diversa, lo che vuol dire nel pensiero della condizionalità del sentimento rispetto all' *io*, di cui non è altro che un modo, e rispetto a una cosa esteriore della quale è un effetto. Da un rapporto o congiunzione o comunicazione impossibile a determinarsi di questi due diversi principj giudichiamo essere dipendente l'avvenimento interiore, quando diciamo di sentire qualche cosa.

Spingendo avanti l'analisi, ci verrebbe fatto nel modo stesso di dimostrare che altresì tutti gli altri concetti, che si connettono con questi dei quali ora abbiamo fatto parola, si compongono parimente di idee trasportate dalle cognizioni evidenti in un ordine di pensieri che si solleva oltre l' umile spazio nel quale si aggira la percezione, e che non con altra face ne è dato di internarci nei penetrali dell' animo nostro, e di contemplare l' universo e per questo Dio creatore. Ma perchè ciò si anderà sviluppando nel progresso del nostro discorso, ci contenteremo di accennare per ora che non può essere diversamente; perocchè tanto sappiamo quanto intendiamo, ed è certo che, non traendo lo spirito da se stesso le idee, nulla intendiamo che attualmente o precedentemente

non abbia in se conversa la intelligenza; sicchè la scienza non è se non una applicazione del noto all' ignoto.

CAPITOLO UNDECIMO.

Della argomentazione analitica o deduzione; e come da questa non derivino i concetti mentovati davanti.

Se per farsi i concetti sui quali cade ora il nostro esame, non potendosi a ciò pervenire per mezzo di cognizione immediata, occorre trasportare idee già per quella acquistate a soggetti non percettibili, e per conseguenza rispetto alla mente nostra indeterminati, questa trasportazione debbe essere necessaria logicamente; perciocchè, se tale non fosse, non avremmo alcuna certezza che il concetto sia vero o rispondente alla realtà. Resta dunque ora a parlare del discorso o argomentazione della ragione per vedere se i giudizj — io conosco, io sento, — debbano annoverarsi tra quelli che diconsi necessarj; e prima vuol essere preso in esame il discorso per deduzione, che certamente è condotto da quella necessità che deriva dalla incompatibilità dei giudizj contradittorj.

La mente, invece di paragonare ad uno ad uno tutti i sentimenti che apprende o pure ha percepiti, o le parti che mediante l' analisi in ciascuno individuo ha distinte, o su ciascuno direttamente esercitare l' astrazione, in quel modo che convien fare per conoscerne la sostanza od il genere, invece di ripetere insomma ad ogni tratto le stesse operazioni per discoprire i rapporti intrinseci o estrinseci degli individui, può questi stessi rapporti determinare per deduzione. Dedurre è trasportare dall'uno all'altro soggetto o da un pensiero astratto, cioè universale, le idee ovvero i concetti di cui si vede la connessione con una attuale o ricordata cognizione che sia data dalla diretta osservazione obiettiva. La rettezza di questa maniera di argomentare sta tutta nella connessione dei giudizj; e questa alla sua volta ha la sua ragione o in una sintesi antecedentemente fatta di idee, o pure in un concetto sostanziale o gene-

rico atto ad essere analizzato in più astratti concetti, ed anche, come vedremo più tardi, nella connessione delle idee, la quale per altro non ha nulla che fare colla forma di raziocinio che cade ora in discorso.

Fra tanto, prima di imprendere lo studio della connessione dei giudizj, giova qui ricordare le diverse denominazioni dei fatti intellettuali che abbiamo adottate nel corso precedente di nostre ricerche, ed aggiungere alcune osservazioni su questi medesimi fatti.

Percezione chiamammo l' apprendimento distinto di un sentimento che dagli altri si separa, mediante la idea di diversità. Idea dicemmo o nozione ogni rapporto disgiuntivo o congiuntivo o comparativo dei sentimenti delle percezioni ed anche delle cognizioni, in quanto è dalla intelligenza compreso; e cognizione appellammo la percezione in quanto è congiunta con una o più idee o nozioni. Nè qui vuolsi lasciar di avvertire che le idee si possono distinguere in primarie e secondarie; le prime corrispondono ai rapporti dei sentimenti o delle percezioni, le seconde invece ai rapporti di questi stessi rapporti.

Tra le cognizioni altre sono semplici altre sono composte. Semplici sono se alla percezione è unita una sola idea. Le seconde sono di due maniere. È cognizione composta così quella nella quale sono collegate più cognizioni, come pure quella nella quale sono collegate più idee. Sono collegate in una più cognizioni, allorchè la mente, dopo avere eseguite più distinzioni e acquistate per ciascuna di esse diverse idee, riunisce poi le cose distinte, appropriando loro l' idea di individualità; sono collegate le idee o per la loro connessione, o per essere il soggetto della cognizione considerato di fronte a cose di diverso genere o aventi seco diversi rapporti o contradittorj. E per mezzo di immagini e coll' aiuto della parola si può pensare un' idea ed un gruppo di idee congiunte con un soggetto o determinato o indeterminato; oltre a ciò la parola significa anche le idee puramente e astrazione fatta da qualunque soggetto; ma la mente, nel ripensarle, suppone sempre un soggetto sia pure indeterminato; così il pensiero della similitudine, della uguaglianza, della estensione comprende

sempre il simile, l'uguale, l'esteso. Le idee trasportate al pensiero, in quanto sono unite a un'immagine ovvero ad un segno, formano ciò che appellammo concetto; perciò i concetti sono astratti o concreti, determinati o indeterminati, singolari o pure universali; sono oltre a ciò semplici o composti come le cognizioni.

Le cognizioni o i concetti composti si possono analizzare determinando singolarmente ciascuna cognizione o concetto semplice o pure ciascuna idea onde compongonsi; tale analisi si suole appellare anche definizione. E qui giova avvertire che questa determinazione singolare è molte volte più che altro una definizione di nomi o di parole; perocchè, se la mente ha veramente la cognizione o il concetto, non possono esserle oscuri i singolari elementi che ne compongono l'obietto; è per ciò che la definizione non suole ad altro le più volte servire che a dichiarare ciò che mediante un vocabolo vuolsi significare, se pure non è adoperata per confermare nella mente coi segni le idee che, troppo leggermente in essa imprimendosi, possono con facilità dileguarsi, e nel progresso del discorso non essere tenute in conto quando dovrebbero. Anche i concetti di specie si definiscono per la identità che più specie congiunge in un medesimo genere, e per quella identica differenza di molti individui da molti altri congeneri la quale forma la diversità delle specie; anzi puossi comporre a riguardo di una specie una catena di definizioni, portando innanzi di grado in grado l'astrazione sostanziale, e successivamente prendendo a guisa di specie quello che avanti si era considerato qual genere. Una definizione di specie è la divisione in più concetti di un solo, fatta nel nostro pensiero coll'astrazione; è un aggiugnimento di idee, e per conseguenza è l'opposto della definizione di nome, la quale a una dichiarazione di idee propriamente riducesi. Non possiamo infatti avere un concetto senza avere le idee che determina la definizione della parola che lo significa, ma possiamo considerare in pensiero la identità di molti differenti individui, ovvero la loro astratta sostanza, senza averne discernuta la essenza, cioè a dire senza avere osservato come quella prima astrazione ne comporti altre sussecutive. Anzi certo è che la mente

non è in grado di discerner la essenza se non dopo aver fatta l'astrazione della sostanza. Già vedemmo in questo proposito che prima si distinguono i simili dai dissimili, e così si forman le specie, che queste, mediante un paragone reciproco, si riducono in generi, che i generi pure si ordinano, componendone un solo con molti, o piuttosto connettendoli insieme per ciò che hanno di identico, e finalmente che tale ordinamento si continua fino a ridurre a pochi sommi generi tutte le percettibili cose. Ora se definire la specie è determinare la sua identità e differenza con altre, certamente colla definizione si aggiungono idee nuove a quelle che involge il concetto specifico.

Come si considerano le une di fronte alle altre le percezioni o le cose percepite per discoprirne i rapporti, così possono considerarsi con reciproca comparazione le idee, le cognizioni, i concetti; cioè non solo le idee concrete o in congiunzione di percezioni determinate, ma altresì prendendole astrattamente. Dalla comparazione delle idee o dei corrispondenti rapporti ci sono somministrate altre idee, quali sarebbero della medesimezza o della diversità, della identità o disparatezza o contrarietà di quelle. In astratto non sono diverse le idee per ciò soltanto che in diverso tempo sieno pensate. Per quanto infatti replicatamente si pensi, per modo di esempio, la similitudine, la moltiplicità, la distanza, abbiamo sempre la medesima idea indeterminata, sebbene in diversa attualità di cogitazione. Lo stesso altresì debbe dirsi delle astrazioni e dei concetti indeterminati in soggetto. Per l'opposto le idee considerate in concreto sono diverse, sempre che sieno diversi o diverse cose riguardino i rapporti alle medesime corrispondenti. Oltre a ciò, paragonando tra loro le idee diverse, alcune, siccome abbiamo detto, sono identiche, altre son disparate, altre finalmente contrarie. Sono identiche quelle che, astrattamente prendendole, si convertirebbero in una sola e medesima idea, ma in concreto corrispondono a diversi rapporti che, sebbene sieno identici, pure possono avere anche termini varj. È perciò che la identità delle idee non basta a rendere identiche le cognizioni; occorre a tal uopo che i diversi soggetti somministrino la medesima idea

considerati a rincontro di un medesimo termine. Di poi, per ciò che concerne la disparatezza e la contrarietà delle idee, convien notare che tutte quelle che non sono identiche son disparate; contrarie sono soltanto allorchè si scorge in un concreto determinato mancare un rapporto pensato o pure presentato da altri concreti, per la qual cosa in ordine al primo siam costretti a negare l'idea riflessa o intuitivamente avuta per altri termini; insomma sono contrarie tra loro le idee che altrove positive e negative appellammo. Ogni idea disparata, se non si accoppia con quella colla quale si paragona, necessariamente si accoppia colla sua contraria, ma ciò riguarda la connessione delle idee.

Le cognizioni semplici, ovvero quelle che sono formate con una sola idea, comunque se ne invertano i termini, e da qualunque lato si parta la mente nella considerazione del rapporto al quale corrisponde l'idea, non cessano di essere sempre le stesse; diverse peraltro, ma identiche, sono le proposizioni che esprimono in modo respettivamente inverso la medesima cognizione. La contrarietà delle idee rende contrarie le cognizioni, contrarj i concetti; perocchè le prime altro non sono che idee concrete, e i secondi le cognizioni riflettono o pienamente o nella loro astratta essenza ideale. Alcune cognizioni comprendono l'idea di una qualunque si sia contrarietà relativa dei soggetti che l'uno coll'altro confrontansi; e perchè la mente può fissare l'attenzione principalmente o sul soggetto del quale è proprio l'elemento positivo o su quello invece rispetto al quale tale elemento si nega, e perchè la cognizione è qualificata e determinata dal soggetto dal quale si parte la mente, e che forma il fondamento o principio della sua considerazione, quella contradizione relativa dà luogo a due cognizioni inverse, le quali diconsi opposte, appunto perchè entrambe bensì comprendono gli stessi positivi e negativi elementi, ma l'una risguarda il subietto al quale appartengono o si riferiscono i primi, l'altra invece il subietto al quale la negazione si appropria. Tali cognizioni opposte hanno luogo, per causa di esempio, allorchè, paragonando due distinti individui, apparisce tra loro una disuguaglianza, cioè a dire l'uno essere maggiore o minore dell'al-

tro. Similmente allorchè, dopo avere portata la distinzione in uno individuo, riguardiamo alcuna delle cose distinte in confronto dell' individuo stesso, ritroviamo tra l' una e l' altro quella contrarietà che fa le cognizioni inverse anche opposte. E tali appunto sono le cognizioni di *parte* e di *tutto;* perocchè la prima esclude dal suo soggetto ciò che, oltre a questo medesimo, forma il soggetto della seconda. Opposte parimente sono le cognizioni di principio e di termine; e quel che dicesi delle cognizioni concrete si estende anche ai concetti indeterminati in soggetto.

Venendo ora a parlare della argomentazione, prima di ogni altra cosa merita di essere osservato che, se le cognizioni che acquistansi per diretto intuito si riducono a quelle che sole abbiamo precedentemente accennate, certo è che, avuto riguardo alla indefinita varietà dei concetti che la mente umana possiede, il raziocinio debbe essere di uso grandissimo e frequentissimo così per formarli come per applicarli; perocchè molti ve ne sono che manifestamente non è sufficiente ad infonderci la osservazione obiettiva, nè sempre, quando abbiamo bisogno di apprendere qualche cosa che forse la osservazione atta è a dimostrarci, abbiamo il tempo o la occasione di ricorrere a questa, e finalmente il sapere, che sta nei concetti universali, poco o nulla ci gioverebbe, casochè non si potesse, richiamando unitamente in pensiero molti e varj concetti, adattare celermente alle cose ed avvenimenti singolari alcuni congrui giudizj che nelle diverse contingenze di nostra vita servissero a determinare la volontà. E veramente, trasformando le cognizioni in astratti concetti, la mente si fa maestra di sè medesima, per sè stessa e con ordine più speditivo, e senza esser costretta non solo di ricorrere alla osservazione, ma nè pure di limitarsi alla angusta sfera che alla osservazione si offre, discuopre la connessione dei concetti e delle idee; poi quando al singolare o al sentimento si volge, colloca incontanente ciascun percepito nel proprio suo ordine, ne determina la essenza e i rapporti cogli altri percepiti o con altri soggetti immaginati o significati, trasportando al caso le osservazioni fatte altre volte o di pensieri un precedente intreccio, e così tosto le diventa noto ciò che con lentezza mag-

giore e forse non appieno o per punto per la osservazione apprenderebbe. Certo è inoltre che pel raziocinio, or congiunto colla osservazione ora da questa disgiunto, si compone, e si perfeziona la scienza in universale, cioè a dire un corpo di concetti ordinato, a cui la parola dà vita, acciocchè il progresso del pensiero umano non s' interrompa per volger di tempo o per tramonto di secoli, ma ogni nuova generazione innesti il suo lavoro intellettuale su quello che le precedenti hanno compiuto, finchè l' umanità sia tornata per graduale incremento a quella pienezza di sapere che comportano i limiti del nostro ingegno. Vuolsi adunque ora indagare come dal raziocinio derivi l' umano sapere, e prima se l' edifizio scientifico possa elevarsi sulla base della evidenza mediante la deduzione.

Il razionale discorso, simile in questo a tutte le altre operazioni di nostra mente, emana naturalmente dalla innata virtù di quella, la quale per conseguenza ragiona, mossa e regolata bensì dal linguaggio, prima di essere consapevole del suo ragionare. Acquistata per altro tale coscienza, la mente può indirizzare pensatamente questa sua facoltà verso uno scopo determinato, e trovare arte di procedere con ordine tale da evitare i deviamenti e l' errore, a cui forse è più inchinevole nel discorso appostatamente impreso che nel naturale, perciocchè in questo procede dietro la scorta della parola. Se la ragione è fallibile, e se al tempo stesso l' errore è evitabile, si debbono potere ritrovare alcune leggi logicali che, osservandole, facciano nascere a riguardo delle illazioni la stessa certezza che si ha relativamente ai principj dai quali si parte il ragionamento. Dobbiamo ora pertanto sommariamente investigare, e determinare siffatte leggi, e prima quelle della deduzione, e così vedere se per questa si possa far passaggio dalle cognizioni che sole abbiamo detto essere evidenti a soggetti e rapporti che alla percezione e all' intuito si celano, ovvero se per mezzo di deduzione la mente arrivi a comprendere ciò che soltanto la parola le insegna.

L' argomentazione che dicesi deduzione consiste nel pronunziare uno o più giudizj in quanto identici sono o connessi con altri giudizj già pronunziati. I giudizj diconsi identici quando l' uno si converte nell' altro, perocchè esprimono le

medesime idee congiunte colle medesime percezioni, benchè forse con diverse parole o pure con ordine inverso; diconsi invece connessi quando implicitamente nel primo son contenuti i successivi giudizj, cosicchè questi servano talvolta ad attribuire al soggetto singolarmente e distintamente ciascuno dei rapporti che prima gli erano stati attribuiti unitamente per mezzo di una parola che dell'aggregato dei medesimi è unico segno, e talvolta a determinare l'essenza del soggetto percepito o pensato, distinguendone la sostanza, cioè dichiarandone la specie, e poscia a quello applicando le altre astrazioni nelle quali cotal concetto di specie altra volta fu risoluto. Parimente sono connessi i giudizj per connessione delle idee; la quale occorre e quando i soggetti paragonati tra loro somministrano una idea in quanto sono in sè stessi moltiplici, per la qual cosa ciascuno dei medesimi, anche considerandolo disgiuntamente da qualunque altro, dà luogo alla distinzione, e per conseguenza indubitabilmente fornisce l'obietto e i termini di altre idee, e quando i subietti paragonati si ritrovano identici o pure uguali, perciocchè alla loro identità necessariamente si accoppia la identità dei loro rapporti colle medesime cose, ed alla loro uguaglianza la identità dei rapporti di uguaglianza e di differenza parimente colle medesime cose. La identità dei giudizj procede adunque da medesimezza delle idee e dei termini, cioè del concetto, che esprimono; ciò che li rende diversi è soltanto la trasposizione del concetto fatta dalla mente che giudica. E per ciò che identici sono tutti i giudizj rispettivamente inversi, identici sono anche quelli che esprimono cognizioni o concetti tra loro opposti; ed infatti queste cognizioni o concetti altro non sono che la considerazione di una cosa o rapporto da doppio lato, e quinci l'affermazione quindi la negazione del medesimo; ora è per sè stessa evidente la identità dei giudizj che esprimono il doppio riguardo della stessa contrarietà.

Prende origine la connessione dei giudizi o dalla sintesi antecedentemente fatta o significata da una parola di più rapporti convenienti a uno stesso soggetto, o da un soggetto astratto che pure comporti di essere analizzato per nuove astrazioni, o da un soggetto capace di divisione; il quale può

essere anche indeterminato, purchè peraltro sia determinato come divisibile o mediante un segno che esprima la quantità delle unità che lo compongono, o mediante la rappresentazione di una qualsisia benchè astratta figura, cioè a dire considerata in pensiero independentemente da tutte quelle qualità e condizioni in cui possa realizzarsi. Bensì la connessione dei giudizj si fonda anch' essa sulla identità, tutta volta che non dipende da connessione di idee; perocchè questa ha luogo quando hanno più idee le stesse condizioni obiettive. Così per causa di esempio la similitudine e la proporzione dei soggetti è inseparabile dalla loro intrinseca moltiplicità, dalla loro qualità di divisibili; ed a rovescio la pura unità, in quanto è mera astrazione o supposizione mentale, non si concilia con veruna idea, conciossiachè con tale astrazione si negano le condizioni di qualunque rapporto che ci sia fatto manifesto dal paragone. Similmente colla uguaglianza reciproca delle cose è connessa la identità, colla disuguaglianza la opposizione dei loro rapporti di proporzione colle altre cose; perocchè il porre, per esempio, la indifferenza di due cose in quantità od estensione è lo stesso che negare la condizione dalla quale soltanto può dipendere la opposizione dei loro rapporti con un medesimo termine. Eccettuato il caso di questa connessione, derivante dalla stessa condizionalità delle idee, la connessione dei giudizj nella identità si converte. Perocchè ciascun giudizio che esprime singolarmente un concetto involto in un altro giudizio o compreso da una parola che più ne raccoglie, è identico, benchè in parte soltanto, alla proposizione o parola che anche i suoi elementi comprende, e del pari un giudizio con cui si esprime una astrazione tratta da una antecedente astrazione è identico parzialmente al giudizio o parola che la prima astrazione esprime, e finalmente il cumulo dei giudizj particolari o più astratti è identico alla proposizione o parola che tutti in sè li compendia o che la prima astrazione serve a denotare; lo che vuol dire essere la definizione identica al definito, perocchè veramente l' una si converte nell' altro.

La connessione dei giudizj è talvolta ipotetica, talvolta invece o immediatamente o mediatamente evidente. È ipotetica quando dipende dal significato che si attribuisce ad una

parola; perchè, posto anche che questa si spieghi in conformità del comune consenso, pure il rapporto o corrispondenza del segno col significato è nondimeno supposto e arbitrario; e parimente è ipotetica quando si suppone tra due soggetti un rapporto, e poscia, per ragione di questo, dai rapporti conosciuti di uno di essi soggetti con altre cose si argomentano anche i rapporti dell' altro soggetto colle cose medesime; il che, per dirlo quivi incidentemente, dà luogo alla argomentazione dall' assurdo e dalla discrepanza di fatto, conciossiachè se, argomentando in sì fatta maniera, si arriva ad una conseguenza contraria ad un altro necessario giudizio o pure alla evidenza, l' ipotesi primitiva è falsa, ed è vero invece il contrario di quella. La connessione dei giudizj è immediatamente evidente quando deriva da connessione immediata di alcuni rapporti con altri; è mediatamente evidente quando i concetti, dai quali deesi partire per discoprire l' ignoto mediante la connessione delle idee, non son desunti intuitivamente dall' evidenza, ma sono alla lor volta innestati per connessione di idee sulle cognizioni evidenti, e parimente quando si tratta delle definizioni degli astratti che non si possono analizzare se non facendo nuove e altresì graduate astrazioni corrispondenti a ciò che quelli hanno di identico con altri astratti, e quando voglionsi determinare i rapporti di quantità diverse per mezzo di loro frazioni, e finalmente quando la definizione di una parola è determinata dalle definizioni già date ad altri vocaboli, talchè bisogni armonizzarla con queste per non contradirsi. Tutta volta che immediatamente evidente non sia, la connessione dei giudizj dipende o piuttosto è manifestata da uno o più giudizj intermedj, i quali servano o ad esplicare le parole, o ad analizzare l' astratto concetto, o ad annodare i concetti che ci sono infusi per la parola con ciò che la evidenza o pure la ragione ci fece già manifesto. Per questi giudizj intermedj si rende necessario il giudizio logicamente conseguente; perocchè dalla connessione deriva la necessità, cioè la impossibilità di pronunziare diversamente da ciò che si giudica, senza incorrere in un modo o in un altro in una contradizione. E se la ragione accoppiasse giudizj contraddittorj, si metterebbe in lotta con sè medesima, lo che all' ultimo

equivarrebbe a negare sè stessa e la intelligenza; perciò una immediata contradizione non può capire nel nostro pensiero; anzi il pensiero respinge qualunque contradizione a lui nota; e se l'uomo talvolta, parlando, scientemente si contradice, certo è che allora esso non esprime fedelmente il proprio pensiero.

La necessità dei giudizj diversa è dall'evidenza, bensì da questa deriva o, per mezzo della sua per così dire riflessione, colla evidenza s'intreccia. La evidenza appartiene all'obietto, ma per altro accompagna il pensiero al pari della cognizione diretta; conciossiachè il primo è sempre in qualche modo una rappresentazione della seconda. La evidenza rende necessario il giudizio, o sia perchè alla facoltà subiettiva niente altro è dato di intendere se non ciò che obiettivamente è evidente cioè intelligibile, o sia perchè soltanto è comprensibile col pensiero ciò che prima noto ci fu per l'intuito, o sia perchè, non essendo in ciò che è evidente possibile alcuna contrarietà, non è nè pure immaginabile concetto alcuno o seco stesso o con altri concetti veri pugnante; ma propriamente ciò che rende necessario logicamente un giudizio è l'evidente sua connessione con altri antecedenti giudizj, non che veri ma anche suppositivi. Deesi pertanto distinguere la necessità d'intuito dalla necessità di discorso. L'una è propria della intelligenza, e proviene da un obietto indipendente affatto dalle facoltà dello spirito, e non è altro in sostanza che la fatalità colla quale ai rapporti obiettivi corrispondono nell'intuito le nostre idee; l'altra è propria della ragione, la quale vincola se medesima coi giudizj che nel suo discorso premette, e benchè, per partorire la certezza, debba essere collegata con quella che proviene dalla obiettiva evidenza, tuttavia può esserne anche disgiunta. L'una e l'altra infatti concorre quando il ragionamento parte da un punto di fatto o da uno incontrastabil principio; ma quando la mente muove da principj o del tutto ipotetici, o che crede certi, perchè li tiene per dimostrabili con altri ragionamenti che non si cura di riassumere, le conseguenze son necessarie per la ragione di rincontro soltanto alle sue premesse; per la qual cosa non dee far maraviglia se un giudizio, irrepugnabile come conseguenza di un razioci-

nio, realmente sia falso; anzi quando il punto di partenza contiene un errore, se il ragionamento è regolarmente condotto, le conseguenze debbono necessariamente essere contrarie alla verità.

Condizione pertanto del bene argomentare, quando si tratta di discorso da farsi puramente in pensiero, principalmente è il ben riflettere. Riflettere è ricondurre avanti alla mente cose già note per mezzo di segni o di immagini, cioè di certe sensazioni che altre ne rappresentino, e sieno per li loro rapporti come un riflesso dei conoscibili. Però siccome la osservazione è del conoscimento il principio, fondamento è del discorso la riflessione; ma pure, coll'aiuto di questa, può proseguirsi anche in pensiero della osservazione stessa il lavoro, ed imprendersi un processo di comparazione e di analisi per mezzo della parola, o per riuscire ai concetti astratti, o per continuare l'astrazione ad intento di definirli, o per definire le parole, discernendo tutti gli elementi di cognizione che si comprendono con una stessa significazione, il che principalmente promuove il progresso intellettuale dello spirito umano. Seconda condizione del bene argomentare, in ogni genere di discorso, è la puntualità della memoria; imperocchè l'argomentazione, o radicalmente o nel suo svolgimento, consiste nell'applicare alle cose attualmente pensate le astrazioni, le analisi, le definizioni già nel pensiero nostro compiute, o nel trasportare, per ragione di ideale connessione, ad una cosa o quantità o figura i rapporti proprj di un altra, considerata o nella sua integrità o nelle diverse sue divisioni fatte per via di analisi.

La identità, per la quale abbiamo detto potersi in primo luogo convertire un giudizio nell'altro, si riscontra nei giudizj che affermano un rapporto di opposizione; infatti l'idea che a tal rapporto è corrispondente riunisce un elemento positivo ed un negativo, o per meglio dire, è un'idea positiva succeduta dalla sua negazione riguardante per altro un soggetto diverso da quello al quale conviene la prima. Ora il giudizio, o sia che parta dall'uno o sia che parta dall'altro dei due soggetti, contiene sempre la medesima affermazione e negazione, sebbene con diverso ordine. Da ciò viene che un

giudizio che ripete il conoscimento di un rapporto di opposizione evidentemente sia ragione necessaria del suo inverso; disapprovare il secondo, dopo avere proferito il primo, sarebbe attribuire il contrario allo stesso soggetto considerato inverso la medesima cosa. Posto ciò, facilmente si vede che si possono convertire tutti i giudizj; tutto sta nell'inverter l'idea di opposizione o l'ordine delle idee, lo che non sempre si ottiene colla inversione delle parole; anzi con questa il più delle volte niente altro si farebbe che contradire con un secondo giudizio a ciò che è stato affermato col primo. Non si inverte specialmente il giudizio colla sola inversione delle parole, quando il legame di un concetto astratto con un altro più astratto ancora è significato genericamente col verbo *essere*, perocchè questo, appunto per la sua significazione generica, non può esprimere il rapporto stesso, se non riguardato da uno solo dei suoi lati opposti. Così, per causa di esempio, si contradirebbe colui che, dopo avere affermato che l'uomo è animale, inferisse che l'animale è uomo; infatti col primo giudizio affermerebbe che l'uomo appartiene, siccome specie, al genere animale, e col secondo invece l'animale riguarderebbe come specie appartenente al genere umano. Il giudizio « l'uomo è animale » è perciò convertibile in questo « la natura animale è propria anche dell'uomo » ovvero « il genere animale comprende anche l'uomo. » E ciò basti avere accennato, non per la importanza dell'argomento, ma unicamente per dimostrare come male si appongano quei maestri di logica, che non credono che la conversione dei giudizj possa sempre aver luogo.

L'argomentazione per quella connessione dei giudizj che abbiamo detto da identità derivare, si adopera allorchè, trovata la sostanza di un individuo, si attribuiscono al medesimo i concetti sostanziali più astratti nei quali quella risolvesi; cioè a dire quando trovata la specie, questa si riporta al suo genere, ed appresso il genere stesso all'individuo si assegna. Ciò non è altro che appropriare all'individuo le qualità che sono state distinte colla definizione di astratte essenze. Imperocchè si definisce la sostanza o la specie distinguendo ciò che questa ha di comune con altre da ciò che ha di peculiare

e che fa la sua differenza da tutte le altre, e nel medesimo modo si definiscono i generi, talchè, di genere in genere procedendo, si possono ridurre a pochi e sommi generi tutte le percezioni e per conseguenza le cose. Ora è chiaro che, trovata la specie di un individuo, necessariamente deesi affermare del medesimo qual si voglia astratta qualità che sia stata distinta con sì fatta serie progressiva di definizioni. Si adopra ancora questa maniera di argomentazione quando al soggetto di una cognizione che più idee comprende si attribuisce singolarmente alcuna delle idee che sono state già distinte colla analisi o definizione della cognizione o del concetto che questa riporta al pensiero. Un esempio è somministrato dal raziocinio mediante il quale, dopo avere dal cumulo delle idee che sono significate colle dizioni di parte e di tutto separate quelle di più e di meno, deducendole al particolare, si inferisce che la cosa alla quale si è attribuito il nome di parte è minore di quel tutto al quale essa medesima appartiene. In questo caso per altro, come in molti altri, la connessione dei giudizj tosto si vede, senza bisogno di una formale dimostrazione; il che vuol dire che la deduzione nella mente di ciascuno è instantanea, non già che la deduzione non abbia luogo. Imperocchè non si potrebbe giudicare per sola virtù del pensiero che una cosa conosciuta come parte di un'altra sia di questa minore, se la mente non riandasse gli elementi ideali onde si compongono i concetti di parte e di tutto, e non ripetesse a se stessa che il tutto è ciascuna parte più le altre colle quali ciascuna è individuata. È pertanto l'assurdo evidente, nel quale si caderebbe pensando che una cosa sia uguale o maggiore di altre unite insieme con essa stessa, ciò che rende necessario il giudizio « la parte è minore del tutto. » Adunque la connessione dei giudizj da identità dipendente, toglie sempre principio da un attributo che possa essere definito; e perciò che la definizione, o sia di cose o sia di parole, è sempre un'analisi, havvi connessione di giudizj tutte le volte che il predicato dell'uno si adatta ad essere analizzato, e il predicato dell'altro è appunto un risultamento di tale operazione discernitiva.

Abbiamo poco innanzi accennato che la connessione dei

giudizj non sempre ha bisogno di essere messa in luce per mezzo di ordinata dimostrazione. Ciò avviene quando i concetti, che al particolare si attribuiscono, poche idee comprendono; e corrispondono alle cognizioni più elementari, talmente che alcuno non sia che non si accorga a prima vista, e senza bisogno di una espressa definizione, che l'attributo del primo giudizio comprende anche l'idea o concetto che in modo distinto col secondo si attribuisce allo stesso soggetto, e che la negazione di tale idea o concetto annullerebbe totalmente il concetto già innanzi espresso; quando insomma il giudizio che dovrebbe collegare il principio colla conseguenza ha la evidenza di un assioma.

E per dire qualche cosa degli assiomi, avvertiremo qui incidentemente che i giudizj che appellansi con tal nome riguardano i meri e puri concetti, scevri da qualunque considerazione dei soggetti concreti. Sono per conseguenza astratti ed universali; sono per se stessi evidenti, perchè il concetto che spiegano non può essere inteso se non pienamente, e le proposizioni colle quali si esprimono sono immediatamente intese da chiunque abbia l'uso della parola; sono inoltre anche indimostrabili, appunto come indimostrabili sono le definizioni più elementari. Torna pertanto inutile il frapporre nelle dimostrazioni espresse colle parole le proposizioni colle quali sono pronunciati questi evidenti ed astratti giudizj, non già perchè la mente ponga le conseguenze senza pronunziarli a se stessa, ma appunto perchè, pronunziandoli rapidissimamente, e come senza avvedersene, tutte le volte che ciò le abbisogna, vede incontanente ed infallibilmente la necessità della conseguenza, cioè del giudizio che dall'antecedente le vien suggerito. Come giudizj intermedj, gli assiomi non possono propriamente chiamarsi principj, se pure non voglia intendersi per principj le somme ed universali ragioni dell'umano discorso.

Secondo le osservazioni antecedentemente fatte, convien distinguere i giudizj sintetici dagli analitici. I giudizj sono analitici talvolta per immediata, talvolta per mediata analisi. È immediata l'analisi quando il predicato del giudizio è tratto direttamente dallo stesso soggetto, ed all'opposto è mediata

quando il predicato successivamente è scomposto con altri giudizj più semplici o più astratti. Alcuni giudizj analitici sono concreti, particolari, dipendenti dalla osservazione, altri astratti, universali e pronunziati dal solo pensiero. Appartengono alla prima maniera i giudizj che attribuiscono ad una cosa determinata e presente un' idea derivante dal discernimento intrinseco della medesima; e questi, provenendo da analisi immediatamente adoperata sopra un soggetto percepito per acquistarne una conoscenza distinta, sono ed anzi esser deggiono evidenti non già necessarj. Puossi peraltro, anche relativamente a un soggetto concreto, formare col solo pensiero uno o più giudizj analitici quando, dopo che ci siamo fatti di quello una cognizione determinata, questa si trasforma in concetto, e mediante la riflessione se ne tragge un'idea che allo stesso soggetto distintamente si attribuisce. Così, dopo avere giudicato che una tal cosa è un corpo, possiamo, senza ricorrere all' esperienza, asserirla estesa e pesante.

Appartengono ai giudizj astratti immediatamente analitici, oltre agli assiomi evidenti e che, non solo non abbisognano di dimostrazione, ma nè pure la comportano, le definizioni dei concetti cavati dalle percezioni. Relativamente ai quali, sembrerebbe che l'analisi dovesse sempre dipendere da una sintesi antecedente, cioè da una operazione intellettuale colla quale, dopo avere per la osservazione ottenute distintamente molte nozioni riguardanti uno stesso concreto, tali nozioni si raccogliessero poscia in pensiero, e quasi si unificassero tutte senza determinazione di soggetto con una sola parola; per lo che la definizione analitica del concetto sembrerebbe piuttosto la ricordanza delle idee annesse ad una parola alla quale fu già attribuita una moltiplice significazione. Ma per altro non sempre, per intendere la parola esprimente un concetto che molte idee comprende, cogliamo dal concreto partitamente ciascuna delle idee che quella unitamente significa; invece il più delle volte avvertiamo soltanto quella determinazione obiettiva dalla quale dipendono, e se ci avvenga di ricordare la parola che la nostra osservazione intuitiva per sì fatta maniera diresse, immaginiamo astrattamente

una identica determinazione obiettiva, e soltanto, allorchè lo richiede l'occasione del discorso, distrighiamo da tale immaginazione ciascuna idea che è necessario di avere in pensiero distintamente, a volere che il concetto sia chiaro e compiuto, e il discorso possa procedere dirittamente, e ciascuna idea colle più proprie parole esprimendo, componiamo uno o più giudizj per spiegare il significato di una sola parola. Le definizioni dei nomi son dunque il più delle volte attinte da una evidenza che bene si chiamerebbe reflessa, perchè nasce dalla rappresentazione per le immagini di certi risguardi delle nostre percezioni per li quali, con una attenzione più prolungata, la facoltà dell'intuito avrebbe tratte dalle percezioni stesse direttamente le medesime idee che la facoltà del pensiero rintraccia, quando vuole schiarire il concetto. Possono pertanto queste definizioni di nomi essere più o meno esatte, più o meno compiute, e per conseguenza essere cagione che, nel processo del suo discorso, la ragione o dal vero non si dilunghi o cada in errore. Bensì conviene osservare che, sebbene la evidenza riflettasi anche nei nostri pensieri, pure la mente non può esercitarsi, e concentrarsi a lungo sopra le immagini, naturalmente sfuggevoli, senza uno sforzo; ed è per questo assai più difficile il non fallire riflettendo che il non fallire osservando. I giudizj astratti mediatamente analitici son quelli che attribuiscono ad un soggetto, al quale si conosce convenire un qualunque siasi attributo, o del quale si conosce la sostanza, singolarmente alcuna delle idee che, riflettendo, troviamo il primo attributo comprendere, o pure alcuna delle astrazioni nelle quali quella prima astrazione di sostanza si può risolvere. Tale continuazione di analisi rende al certo necessaria la deduzione del giudizio che riconnette o le somme astrazioni o le semplici idee col concetto o meno astratto o composto dal quale mosse il processo analitico; perciocchè sia cosa evidente doversi riunire nel soggetto primitivamente pensato quanto in ciò si comprende che nel soggetto stesso è compreso.

Esamineremo tra poco se tutti i giudizj necessarj sieno analitici; osserveremo frattanto che deriva unicamente dalla connessione dei giudizj analitici la necessità della deduzione.

La quale, secondo le cose che abbiamo fin ora discorse, altro non è che una catena di definizioni, e, salvo che non s'intrecci con altra specie di argomentazione, altro non fa che renderci noto, per successiva esplicazione di pensieri, ciò che per diretta evidenza sarebbe altresì conoscibile e per la osservazione delle percezioni. È perciò che la deduzione, posto che dovesse unicamente ristringersi ai concetti dei quali abbiamo fino al presente parlato, certamente farebbe poco cammino, eccettochè nel determinare i rapporti dei varj aggregati di quantità, e nell'ordinare le cose percepite per le specie e pei generi, la qual cosa appartiene totalmente al pensiero. Pure la deduzione ha grandissima parte negli umani discorsi, e veramente serve a disvelarci l'ignoto per ragione del noto; lo che mostra siccome quella non soltanto si eserciti nei pensieri nei quali riflettonsi le percezioni, e come per conseguenza debba la ragione con altra maniera di argomentazione fornire materia a se stessa di deduzioni più vaste e proficue. Il fine della deduzione è di applicare i giudizj astratti, cioè a dire di far concreto o immedesimare il soggetto di questi col soggetto di altri giudizj. Or questo metodo viene a bisogno per portare avanti la scienza con quei concetti che dipendono radicalmente dal solo pensiero; perchè, trattandosi di soggetti impercettibili affatto e di rapporti che non sono apprensibili per l'intuito, manifesta cosa è che in origine gli uni esser deggiono al tutto indeterminati, e formare coi secondi un concetto semplicissimo, per la qual cosa la scienza conviene che nasca di poi, ed acquisti di mano in mano maggiore estensione col progresso del discorso di nostra mente adoperato a scuoprire la connessione di così fatti necessarj concetti colle altre cognizioni e concetti; ora per arrivare a tale scoperta occorre valersi delle analisi fatte antecedentemente. I concetti risguardanti le cose impercettibili, e conseguentemente per connessione di discorso pensate, necessariamente si limitano ai rapporti delle medesime con quelle che sono percepite. Tali concetti da prima, siccome sono semplicissimi, deggiono essere anche astrattissimi. Ed infatti quando si pone un rapporto tra una cosa che in qual si voglia modo ci è nota con una ignota, ciò non si fa risguardando la prima per le sue qualità singolari,

o speciali, ma per qualche altra idea non a quelle attenente; quindi è che i rapporti che le cose impercettibili hanno colle percettibili, considerate in specie o individualmente, fa d'uopo dedurli per quel rapporto che tra loro in principio si pone nel pensare le une per ragione di quella idea della quale le altre son termine. Così, per causa di esempio, quando la mente nostra pone in principio un rapporto tra l'uomo e Dio, nol pone in quanto riguarda l'uomo o come animale o come intelligente o attivo o libero, ma solo in quanto il riguarda come contingente e condizionale e tale insomma che la sua esistenza sarebbe impossibile senza una causa creatrice; e soltanto dopo aver trovato che l'uno è unito coll'altro pel rapporto di effetto e di causa, viene a discoprire, per mezzo di deduzione, il fine della umana intelligenza, e ad accorgersi come sia necessario che l'umana libertà se stessa subordini al volere della sua causa. Oltre a ciò l'ignoto, come abbiamo detto, non è penetrabile se non per qualche rapporto o cumulo di rapporti onde si pensi come opposto in qual si sia modo al noto, nè senza che questo ci offra una ragione di supporre un suo opposto. Ma le ragioni mai sono singolari, sempre anzi o generali o universali; cioè a dire consistono in qualche cognizione riflessa colla quale altre sieno connesse, e per conseguenza non già puramente particolare, ma sì bene tale che in molte cose necessariamente dee replicarsi. Certo è pertanto che l'obietto della considerazione onde muove l'argomentazione la quale dal noto all'ignoto procede, non è un rapporto o qualità peculiare di un soggetto determinato; anzi è tutto l'opposto; talchè nella nostra mente è già, o ben tosto diviene, un concetto astratto ed universale; ed è appunto per questo che affatto indeterminato da prima è il soggetto che, per necessaria opposizione di quel concetto, si suppone in pensiero. Ora dalla astrattezza ed universalità della ragione deriva che tale opposizione sia poscia affermata per deduzione, piuttosto che per l'argomento adoperato in prima, tutte le volte che, per altre occasioni, identiche cognizioni o concetti si abbiano; e parimente dall'essere il concetto opposto astrattissimo deriva che per deduzione, particolarizzando tale opposizione, si deter-

mini la essenza e talora anche le proprietà del soggetto primitivamente indeterminato, per l'analisi dei suoi opposti evidentemente a noi cogniti e pei singoli concetti che a tutti questi comunemente, e specialmente a ciascuno, convengono. Così, dopo che ci siamo formati i concetti di effetto di potenza e di causa, determiniamo delle cause la essenza per la essenza delle potenze e la natura degli effetti; lo che può alla sua volta divenire principio di altre deduzioni che non è questo il luogo opportuno di ricordare.

La ragione è necessitata a dedurre, e naturalmente deduce, per intendere la parola, come pure a dedurre è necessitata per rettificare, e rendere compiuti con più ordinato ed esteso procedimento i concetti che per la parola si apprendono. L'ufficio infatti del linguaggio in gran parte è quello di infonderci per tradizione i concetti che formano come l'ordito di tutta quanta la scienza che all'uomo è dato acquistare. La ragione naturalmente si adopera per ricevere tale ammaestramento dalla favella; ma la ragione naturale non arriva ad attribuire alla parola se non un senso volgare, cioè in gran parte non esatto ed improprio e incompiuto e mal definito, talchè di quelli stessi giudizj, che ciascuno pronunzia colla massima persuasione e certezza, pochi sono coloro che sappiano misurare tutto il valore. Ora, per trarre dalla parola il tesoro intellettuale e scientifico che in se stessa racchiude, occorre ad ogni tratto valersi della deduzione. Grande adunque ed anzi suprema è la parte che questa ha nel progresso dell'umano sapere. Perciò che l'individuo che poche cose può per se stesso osservare, e poco frutto trarrebbe senza altro aiuto dalle sue proprie osservazioni, impara, ragionando, fin dall'infanzia una scienza che trova compendiata nel comune linguaggio e che nessuno sarebbe sufficiente ad inventare per sola virtù di sua mente, e la umanità tuttaquanta durante il corso dei secoli tale scienza ragionando aumenta e feconda.

Ma, quantunque la deduzione sia necessaria a svolgere e particolarizzare i concetti che la parola ci detta, ed abbia per tal rispetto veramente quella grande importanza che i maestri di logica generalmente mostrano di presentire, ma di non

sapere per altro determinare, non è men vero che questo modo di argomentazione, stando alla analisi che avanti ne abbiamo fatta, non è buono in principio a trasportarci ove la parola ci guida, oltre cioè il percettibile, oltre il giro dei sentimenti. E per tornare più specialmente al proposito nostro, il quale era lo investigare se per mezzo di deduzione la mente pervenga a pronunziare i giudizj « io conosco, io sento » volendo anche tralasciare le ragioni che ci sforzerebbero ad opinare che i concetti dell' *io* e del *fuor di me* deggian precedere l'uso di questa maniera di argomentare, manifesta cosa è che a questo uopo la deduzione affatto non giova. La deduzione infatti altro non è che una catena di giudizj analitici; laddove invece coi giudizj poco anzi espressi si pongono subietti che alla facoltà della percezione non si manifestano, che da percezione alcuna non si separano nè si astraggono, e con essi alcuni rapporti che all' intuito non si palesano e che perciò non possono esser pensati per riflessione di veruna cognizione evidente. Perciò se l' *io* e gli obietti esteriori necessariamente si affermano, e non sono invece dalla intelligenza nostra senza perchè supposti, convien credere che la ragione abbia un modo di argomentare diverso e non meno persuasivo che la deduzione.

CAPITOLO DUODECIMO.

Dei giudizj sintetici necessarj, e della induzione metafisica; e come da questa abbiano origine i concetti dell' *io* e del *fuor di me*.

Il presupposto, comune a quasi tutti i filosofi, che la necessità di ragione sempre nella identità si converta, è stato quello che ad essi ha impedito di ritrovare il bandolo dei concetti dell' *io* e del *fuor di me*, e li ha costretti talora a invischiarsi in un giro di frasi che lasciano la questione affatto indecisa, o talora a trarsi d' impaccio con una sentenza di cui

niente di meglio potrebbe lo scetticismo desiderare. Abbiamo infatti altra volta osservato che il ricorrere all' attestazione della coscienza è far derivare la certezza della esistenza dell' *io* appunto dalla certezza che ne abbiamo; conciossiachè la parola coscienza, se per questa si vuole intendere qualche cosa che senso abbia, altro non vale a significare che la scienza contemporanea di più cose; ed infatti, anche nel senso che più specialmente o propriamente le viene attribuito, la coscienza è la scienza di un rapporto o connessione dell' *io* con qualche altra cosa. Così coscienza, in proposito del buono e del giusto, è la non mai ignorata coerenza o corrispondenza dell' azione nostra alla legge, ovvero il giudicio dell' azione, in quanto dal principio stesso che agisce è dedotto dai proprj rapporti colla legge universale. E senza alcun dubbio rettamente si appella coscienza anche la persuasione dell' esistenza dell' *io;* perciò che tale persuasione convertesi nella contezza che la facoltà del pensiero ha di se stessa. Perciò coloro che affermano essere l' *io* dalla coscienza attestato, questo dicon soltanto che la facoltà del pensiero è di se consapevole; la qual cosa certamente è incontrastabile; imperocchè uomo non havvi che dubiti della esistenza di se medesimo. Ma, per quanto l' essere di se consapevole della mente umana sia proprio, non pertanto non è meno necessario il ritrovare la ragione per la quale questa è di se consapevole; perciò che il fatto solo non toglie che la coscienza esser possa una mera illusione. Similmente già ricordammo che la scuola scozzese pensò di troncare una questione che non sapeva risolvere, sentenziando a guisa di oracolo che tutte le sensazioni sono seguite dalla percezione di una cosa esteriore, percezione arcana ed inesplicabile, come se fosse per una specie di inspirazione posta dal nostro spirito la esistenza della cosa stessa. Ma se la esistenza dei corpi si afferma senza ragione, se la mente non è in rapporto immediato col mondo esteriore, ma lo afferma senza essere in grado di dimostrarlo, l' idealismo e lo scetticismo non hanno bisogno di altra giustificazione, e la migliore ragione di dubitare della esistenza di quello è la irrazionalità colla quale la esistenza stessa si afferma.

La coscienza di sè che tutti gli uomini hanno, e la ferma

universale persuasione che esista il mondo esteriore, dimostrano chiaramente che l'umano sapere non deriva soltanto dalla evidenza e dalla deduzione, ovvero che non tutti i giudizj sintetici sono obiettivamente evidenti, ed originalmente dall'intuito procedenti, e per l'opposto che non tutti i giudizj necessarj sono analitici.

Emanuele Kant fu il primo ad accorgersi che tra i giudizj necessarj alcuni sono sintetici; ma, come avviene spessissimo a quelli a cui balena la prima volta una verità, non seppe cogliere di questi giudizj la vera e precisa ragione, e però, se fu felice discopritore, non fu altrettanto felice nel coltivare e svolgere la sua scoperta; anzi nè pure gli venne fatto di distinguere con esattezza i giudizj sintetici dagli analitici, siccome dimostrano alcuni degli esempj che dei primi ha recato. Ciò vedendo i filosofi che ad esso sono succeduti, colla solita buona logica che sono avvezzi a spendere i maestri di logica, sentenziarono che, tranne gli empirici, non vi sono giudizj sintetici. E veramente per dir qualche cosa di tali esempj, non è sintetico quello recato in prova che i giudizj di matematica pura sien tutti sintetici, e sul quale principalmente si son diffusi tutti coloro che contro tale nuovità sono insorti, forse perchè su questo terreno Kant più facilmente era vulnerabile. A noi basterà l'osservare che l'esempio è male espresso; perchè, volendo parlare con proprietà, non può dirsi, come Kant, che 7 più 5 sia uguale, ma si dee bensì riguardare come identico a 12. E quanto a quello prescelto tra i geometrici, cioè che « la linea retta è la più breve tra due dati punti, » generalmente i filosofi si son guardati dall'impegnarsi a dimostrarlo analitico, perocchè quivi il dubbio non è di così facile soluzione. Nè certamente è analitico, come pretende il Rosmini, il quale sostiene che « scomponendo il con» cetto puro della rettezza, vi si trova la qualità della mag» gior brevità possibile, relativamente a tutte le curve che » terminano a' medesimi punti; » [1] e così se la passa con una asserzione che, ancorchè fosse construtta in modo più logico che non è, non so quanto sodisfarebbe alla promessa fatta di

[1] *Nuov. Sagg.* ec. Sez. 4, Cap. 3, art. 22.

dimostrare che nessuno dei giudizj recati da Kant in esempio è sintetico.[1] Non può dirsi nè pure sintetico; perchè i giudizj di questa sorte uniscono due cognizioni o concetti astratti; ed in quanto questi sono inseparabili, quelli sono necessarj. All'opposto il giudizio del quale parliamo comprende una sola idea, nascente in pensiero per le immagini o rappresentazioni di due differenti specie di linee. Infatti quando diciamo una linea retta o curva, non aggiungiamo alla rappresentazione della linea ovvero alla significazione generica e indeterminata della medesima, il concetto della rettezza o della curvezza, concetto che il Rosmini ha inventato apposta per fargli comprendere quelle idee che con tanta improprietà di linguaggio chiama qualità delle linee, ma soltanto determiniamo la significazione generica con un'altra parola che esprime per così dire la specie della linea; ed allorchè di due linee l'una retta e l'altra curva diciamo che hanno i medesimi estremi, non facciamo altro che di nuovo determinare l'una di rincontro all'altra, o, se così possiamo esprimerci, la loro individuazione relativa. Ora, date e determinate in sì fatta maniera le linee nella nostra immaginazione per mezzo delle parole o di altri segni, apparisce evidente il loro rapporto proporzionale, il quale è che la retta sia minore della curva. Se pertanto tale idea di proporzione è l'unica che venga espressa nel giudizio del quale parliamo, e tutte le altre parole a niente altro servono che a determinare gli estremi o i soggetti della proporzione stessa, se questo insomma è un semplice giudizio comparativo, chiara cosa è non potersi questo stesso appellare nè sintetico nè analitico, e che imperfettamente Kant ha distinti i giudizj, annoverando soltanto i sintetici e gli analitici, e non si accorgendo che alcuni, semplici affatto, ovvero affermanti un mero rapporto tra due termini astrattissimi, come appunto sono i geometrici, in veruna di quelle due specie si annoverano. Nè per comprenderli tra i sintetici, gioverebbe il dire che con siffatti giudizj si afferma un rapporto o idea unita in pensiero a due termini significati o immaginati; perciocchè non è proprio la nostra mente che l'una cogli altri congiunge,

[1] *Nuov. Sagg.* luog cit. art. 22 in princip.

ma, data la rappresentazione di questi, tosto sorge l'idea per riflessa evidenza. L'astrattezza infine dei termini rende i giudizj medesimi essenzialmente universali. L'altro esempio riferito da Kant cioè che « in tutte le mutazioni del mondo corporeo rimane sempre immutabile la quantità della materia » è veramente un giudizio sintetico; o piuttosto, perciò che la sua necessità non è punto evidente nè compresa dal senso comune, se pure è necessario, dee derivare qual conseguenza da altri primitivi giudizj sintetici e necessarj. Il Rosmini all'opposto sostiene che in tanto è necessario in quanto è analitico, ovvero in quanto è premessa « la ipotesi che per mu» tazioni del mondo corporeo si intendano mutazioni di forme » e di composti, com'è in fatto. »[1] Ma il giudizio portato da Kant in esempio è convertibile perfettamente in quello dal quale pretende il Rosmini che analiticamente derivi; l'uno infatti è identico all'altro, perciò che esprimono entrambi in modo opposto lo stesso concetto; ed il dire che nelle mutazioni corporee la quantità della materia non cambia, è lo stesso che dire che le mutazioni dei corpi sono mutazioni di sole forme. Non è dunque veruna di queste due proposizioni analitica dirimpetto all'altra; ma considerate per quello stesso concetto che entrambe esprimono, manifestamente presentano due giudizj sintetici e identici. Ora, di questi qualunque si prenda, si domanda se ipotetico o necessario sia. Dal discorso del Rosmini si può concludere sì ch'ei li tenga per ipotetici, sì ch'ei li tenga per necessarj, e sì ch'ei li tenga all'opposto per meramente sperimentali; lo che non dee far maraviglia, perchè conforme al suo genio filosofico è l'ambiguità; Kant invece spaccia l'uno di quelli come giudizio di assoluta necessità; nè ragionevolmente è concesso di tale necessità dubitare. Necessario per certo e sintetico è il giudizio da lui riferito; conciossiachè l'idea di mutazione necessariamente connettasi col solo concetto di forma, o di modo, per la ragione che il concetto di sostanza con tale idea repugna. Quello adunque è una conseguenza dell'assioma sintetico che afferma la immutabilità delle sostanze. Noi ne parleremo in progresso; e del pari avremo occasione di parlare espressa-

[1] *Nuov. Sagg.* luog. cit. art. 22.

mente, secondo l'ordine del nostro discorso, dell'assioma di causa, per motivo del quale il filosofo alemanno fu spinto a questa ricerca dei giudizj sintetici; dei quali gioverà frattanto investigare la universale ragione.

I giudizj sintetici comprendono tutti quanti due o più idee o concezioni unite agli stessi soggetti ovvero alle percezioni medesime. Noi già distinguemmo i concetti in semplici e composti. I primi si risolvono in un giudizio che comprende due percezioni ed il semplice loro rapporto; i secondi o si risolvono in più giudizj i quali determinano talvolta particolarmente ciascuna idea contenuta in un dato concetto e talvolta di un soggetto astratto la essenza, e sono come abbiamo detto innanzi analitici, o pure invece derivano da alcuni giudizj i quali uniscono insieme diverse idee, fatti o concetti diversi, e perciò sono sintetici. Questi per altro son di due specie. La prima comprende quelli che affermano l'unione dei fatti particolari o speciali resa certa per la sola esperienza e non per virtù di discorso; perocchè in molti giudizj che diconsi sperimentali si mescola il raziocinio più che non si pensa, come avviene per causa di esempio nei seguenti « il sole illumina la terra, la neve è fredda, la corda tesa è sonora » ed in moltissimi altri. Alla seconda appartengono quelli i quali, o sieno concreti od astratti, o riguardino fatti che alla facoltà della percezione apparenti si rendono, o riguardino invece rapporti di cose non percettibili, essenzialmente son razionali, cioè necessarj. A questi unicamente conviene rivolgere l'attenzione; perciò che l'occuparsi dei primi sarebbe inutile affatto.

La necessità dei giudizj sintetici deriva dalla connessione delle idee. Di questa avemmo anche innanzi occasione di parlare, ed osservammo già che un'idea con un'altra è connessa quando, in ordine alla percezione o al soggetto, o dipendono entrambe dalle medesime condizioni, o le condizioni dell'una fanno parte delle condizioni dell'altra. Posto ciò, le idee tutte che corrispondono ad estrinseche relazioni sono in primo luogo connesse colla idea di diversità, e secondariamente colle idee che alle intrinseche relazioni di ogni individuo sono corrispondenti, cioè a dire che derivano dalla ispezione interiore del soggetto come individuo; e per converso queste ultime idee

sono connesse con quelle che han per obietto i rapporti estrinseci derivanti dalla diversità della stessa individuazione; come parimente le idee che gli astratti riguardano sono connesse con quelle che ai concreti, come tali, universalmente convengono. Dalle quali premesse deriva la conseguenza che sieno sintetici e necessarj, per cagione di esempio, i giudizj seguenti « due cose identiche sostanzialmente sono simili, due cose simili sono diverse, due cose simili tra loro sono in se stesse moltiplici, le cose in se stesse moltiplici sono estese, sono uguali o disuguali tra loro » il qual giudizio altresì si converte. Ed all'opposto, supponendo la pura e assoluta unità, si toglie qualunque condizione ovvero la possibilità di tutte le idee dalla comparazione nascenti; quindi è che in tal caso hanno luogo altrettanti giudizj negativi sintetici e necessarj.

Talvolta con una idea, che a due soggetti si riferisce, un'altra è in connessione che corrisponde a un rapporto d'idee. Così colla uguaglianza di due cose è connessa l'identità dei loro rapporti di proporzione con qualsivoglia altra cosa; perciocchè la loro uguaglianza o indifferenza altro non è che la negazione di ciò che è condizione della opposizione dei rapporti di due date cose inverso di altre; e per converso, per la stessa ragione, la disuguaglianza di due cose è connessa con una opposizione inalterabile di rapporti, qualunque siasi il termine di fronte al quale o l'una o l'altra delle medesime venga considerata. Però l'assioma geometrico « due cose uguali a una terza sono uguali tra loro » è un giudizio sintetico di evidente necessità. Nè parmi che in alcun modo possa appagare la dimostrazione che ne reca il Mamiani collo scopo di chiarirlo analitico. « Se di tre cose, egli dice, » la prima è supposta uguale alla terza in perfetto modo, tutto » ciò che trovasi nella terza trovasi nella prima, perchè altri- » menti l'uguaglianza supposta perfetta sarebbe e non sa- » rebbe. Ora nella terza s'incontra (per l'ipotesi) l'egualità » perfettissima con la seconda, adunque eziandio nella pri- » ma incontrasi l'egualità perfettissima con la seconda : le due » cose pertanto prima e seconda sono eguali tra loro. »[1] Ora

[1] Dialoghi di Scienza Prima raccolti e pubblicati da Terenzio Mamiani. Dialogo *Il Leopardi, ovvero Del senso comune*, pag. 151. Ediz. di Parigi 1846.

io nego che nella terza s'incontri l'egualità perfettissima colla seconda; perchè ciò che in una cosa s'incontra è ciò che si avverte nella medesima independentemente dalla ispezione o considerazione di qualunque altra; ma l'uguaglianza è un rapporto, e i rapporti non sono in cosa veruna, ma invece sono per due cose che scambievolmente si paragonano. Nelle cose sono le condizioni dei rapporti, non i rapporti stessi; tanto è vero che, se pure alcuna se ne consideri separatamente da qualunque altra, cessa affatto ogni idea di uguaglianza o disuguaglianza, di similitudine ovvero dissomiglianza, e restano quelle soltanto che dalla sua ispezione intrinseca son provegnenti. E se giusta è, come non pare dubitabile, questa semplice osservazione, la dimostazione testè riferita, invece di essere compiuta e invincibile, siccome sembra al Mamiani, resta manifestamente distrutta. La necessità dell'assioma geometrico del quale parliamo deriva pertanto da questo, cioè che, avendo in se stesse due cose uguali identiche le condizioni dei loro rapporti di proporzione colle altre cose, identici debbono essere questi stessi rapporti; la qual ragione potrebbe convertirsi in due più astratti assiomi espressi nel modo seguente « a due soggetti aventi identiche condizioni ideali convengono le medesime idee dirimpetto agli altri soggetti in ordine ai quali ambedue si considerino » due soggetti aventi tra loro un certo rapporto hanno identiche le condizioni intrinseche di questo stesso rapporto colle altre cose; » da ciò deriva che quando due cose sono della medesima specie, ciascuna ha comune il genere con quelle colle quali l'altra lo ha comune, ed altresi che una cosa simile ad un'altra è simile a tutte quelle alle quali è simile la seconda; e con altri si fatti esempj sarebbe facile proseguire.

I giudizj dei quali abbiamo finora parlato possono pronunziarsi in modo astratto ed universale nel nostro pensiero, independentemente dalla evidenza obiettiva o diretta, o pure invece da questa esserci dettati; ed anzi certamente si contengono nel concreto prima che la mente comprenda le proposizioni astratte ed assiomatiche colle quali si rendono universali; e del resto, come assiomi universali, si applicano alle

percezioni concrete tutte le volte che per via di discorso si vuole accertare ciò che pure per mezzo di comparazioni moltiplici si conoscerebbe evidentemente. Ma la mente, oltre a questi, pronunzia anche altri giudizj coi quali ad un soggetto o concreto o astratto unisce una o più idee derivanti bensì dall'intuito quanto alla loro origine primitiva, ma senza peraltro che i rapporti, ai quali tali ideè corrispondono, si offrano mai all'intuito come proprj di quel soggetto che è percepito o pure rappresentato o designato in pensiero, e ciò perchè dei loro termini non tutti e forse anche nessuno sono percettibili. Come dunque la mente nostra può essere necessitata a supporre soggetti e rapporti, ovvero a formarsi concetti che, tra le cognizioni derivanti dalla obiettiva e diretta evidenza, non ne hanno alcuna che a loro corrisponda? A questo appunto conduce il ragionamento induttivo; quello cioè che pari in logicale sufficienza alla deduzione, questa rende altresì genitrice dell'umano sapere; perciò che la deduzione sarebbe quasi sterile affatto, se alla induzione non si accoppiasse. Non havvi infatti scienza veruna, tranne quella soltanto che si raggira nel calcolo delle quantità, che qualche verità non contenga, rispetto alla quale taccia del tutto la luce della obiettiva evidenza. Per lo che non sarebbe cosa da farsene maraviglia se anche i sommi principj che di tutto l'umano sapere son fondamento, si avessero dalla induzione.

Si hanno peraltro a distinguere due diverse specie di induzione. L'una i fatti riguarda, l'altra le idee. Userebbe della prima chi, dopo avere ripetutamente osservata la congiunzione di alcuni fatti determinati in specie, dalla attualità di alcuno dei medesimi argomentasse l'attualità di alcun altro, o pure dal procedimento di molti fatti particolari conosciuto per la esperienza traesse una massima generale. L'induzione di questa specie, benchè non abbia tutta la forza logicale possibile, perchè involge il supposto di una connessione che non è evidente nè assolutamente necessaria rispetto al nostro pensiero, pure dà luogo ad una probabilità che, secondo i casi, si approssima, e si converte anche talora nella più assoluta certezza. Così qualora dalla costante congiunzione di alcuni fatti si argomenta la connessione ovvero la

loro dependenza da condizioni inseparabili l'una dall'altra, o qualora dall'avvenimento di uno o più dei medesimi si induce che avverranno anche gli altri, sebbene o non si conosca ciascuna delle loro condizioni, o forse anche non se ne conosca veruna, in realtà facciamo un'ipotesi, ma pure è quasi rimosso il dubbio che ci inganniamo; per ciò che, avuto riguardo alla varietà necessariamente somma colla quale succedonsi i naturali avvenimenti, è quasi impossibile che i medesimi fatti si dimostrino in congiunzione più volte, se non sono in qualche modo connessi. L'induzione dell'altra specie, quella cioè che ogni dubbio esclude assolutamente al pari della deduzione, togliendo ragione da un rapporto manifesto all'intuito per la evidenza obiettiva o pure al pensiero per la evidenza riflessa, aggiunge ai soggetti conosciuti per siffatto rapporto altri rapporti con altri soggetti che tra le percezioni attuali non sono, e forse nè pure son percettibili, ma che per altro necessariamente suppongosi. Userebbe per ciò di questa chi, per ragione di un'idea che da un'altra sia inseparabile, argomentasse, senza ricorrere alla osservazione, il soggetto che cade in considerazione dovere, di fronte ad altra cosa qualunque si sia, presentare questa seconda idea. Così dal conoscere che una cosa è composta, necessariamente argomentasi che la medesima ad altre sia simile e da altre ancora dissimile, e parimente dalla medesima cognizione o da quella della sua similitudine con altre argomentasi che a queste, o a qualunque si sieno, sarà eguale o maggiore o minore. Vedremo che per questa specie di induzione siamo tratti ad affermare la esistenza del principio intelligente e sentente, e la esistenza del mondo esteriore.

Discorrendo della necessità di ragione, ci occorse osservare essere logicamente impossibile l'affermazione di ciò che involgerebbe contradizione a un concetto o giudizio antecedente, specialmente se questo è dettato dall'evidenza. La mente nostra in due diverse maniere può contradirsi; o negando a riguardo di un soggetto a dirittura una idea antecedentemente in ordine allo stesso affermata, o applicando al soggetto un'idea che tolga le condizioni di un'altra idea antecedentemente allo stesso applicata per argomentazione, o data

dall'evidenza. Nel primo caso la contradizione distrugge direttamente il concetto o giudizio antecedente, o revoca una affermazione già fatta; nel secondo non consiste nel revocare espressamente il giudizio o concetto primo, ma nell'aggiungere appresso un secondo che quello renderebbe impossibile. A queste due diverse maniere di contradizione corrispondono due diversi modi di argomentare, cioè per deduzione e per induzione. Il discorso induttivo, del quale l'una di quelle è somma ragione, consiste nel fare una ipotesi che necessaria si renda per connessione di idee. Sul qual proposito vuolsi avvertire che la mente nostra può a sua posta applicare a qualunque soggetto singolare o speciale o generico qualunque idea positiva o gruppo di idee o negazione dell'una o dell'altro, così in riguardo al suo intrinseco come in ordine alle sue relazioni esteriori con qualunque altra cosa determinata o indeterminata, o tradotta dal sentimento al pensiero, o soltanto postavi in segno. Ora, accadendo che si riscontri che l'idea o concetto applicato per modo di ipotesi tolga le condizioni di un'altra idea già data dalla evidenza, ovvero abbia condizioni identiche alle condizioni dell'idea contraria a quella che è data dall'evidenza, diventa per la nostra ragione impossibile cosa lo approvare la ipotesi fatta; e per l'opposto, se invece si tolgano le condizioni di un'idea già data dall'evidenza colla negazione di un'altra avente identiche condizioni, si rende impossibile il non applicare al soggetto medesimo la idea che ipoteticamente in prima era stata negata. In ambi i casi la idea data antecedentemente dalla evidenza non è identica o pure contraria all'altra che conviene successivamente o non è concesso appropriare allo stesso soggetto, ma fa l'unione di questa al soggetto o necessaria o impossibile, per la ragione che l'una e l'altra dipendono dalle medesime condizioni o all'opposto che l'una colle condizioni dell'altra non si concilia.

Per connessione di idee può dunque rendersi necessario l'attribuire a un soggetto o un certo rapporto con qualche altra cosa determinata o indeterminata, o pure invece la negazione del rapporto medesimo, o finalmente anche talvolta l'affermare sì la impossibilità di attribuire a quello tale rap-

porto, e si la impossibilità di attribuirgli il contrario. Conciossiachè tra le idee ve ne sono alcune che hanno comuni con altre le condizioni; ed alcune le quali, alle condizioni che hanno comuni con altre, portano unite condizioni anche proprie; ed infine quelle vi sono che le hanno proprie soltanto. Della prima specie trattandosi, dalla negazione di un'idea nasce la necessità di negare anche le altre che hanno le medesime condizioni; così, se una cosa è priva di estensione, non è nè pure moltiplice individualmente. Inoltre col negare un'idea della prima o della terza specie, si tolgono affatto le condizioni di quella; per la qual cosa a qualunque soggetto sono necessariamente applicabili in modo assoluto alcune idee o pure invece la loro negazione. Così ogni cosa comprensibile colla mente è necessariamente una o moltiplice, diversa da ogni altra cosa in qualsivoglia tempo percepita o pensata, o all'opposto la stessa che altra volta fu percepita o pensata, estesa o inestesa, condizionale o incondizionale. Ma se invece della seconda specie si tratti, negando la idea, si viene bensì a negare la combinazione delle condizioni dalle quali questa dipende, ma con ciò non vengono tolte le condizioni che ha comuni con altre; si intende anzi che restino; per lo che tal negazione non equivale alla assoluta impossibilità di considerare il soggetto percepito o supposto come termine di tale idea, ma lascia invece intatta pur sempre la possibilità di pensarlo in siffatta maniera. Così per causa di esempio, quando si dice che una cosa è da certe altre dissimile, indubitabilmente si escludono le condizioni vicendevoli della similitudine, ma non si toglie con questo la composizione della cosa, ovvero ciò che in questa somministra l'idea di moltiplicità, e che nel tempo istesso è la prima e per così dire elementare condizione della similitudine; onde avviene che, per cotale idea negativa, non è dato inferire che il soggetto percepito o pensato non debba esser simile a nulla. E parimente, quando si dice che una cosa è uguale ad altre, si tolgono le condizioni delle idee del più e del meno, ma restano le condizioni che queste hanno comuni coll'idea di moltiplicità, talchè sempre sussiste la possibilità di pensare che la cosa medesima ad alcuna sia pur disuguale. All'opposto se tolgonsi, negando

un'idea, le condizioni che un'altra colla negata ha comuni, si dileguano in pari tempo necessariamente anche le proprie particolarmente della seconda, e cessa per conseguenza la possibilità di pensare questa stessa a riguardo del soggetto che cade in considerazione. In tal caso sarebbe contrario alla esattezza logicale l'applicargli meramente la negazione di tale idea, ma converrebbe escludere, rispetto al medesimo, la possibilià di pensare la sua affermazione al pari della sua negazione. Così se uno è il soggetto, non si direbbe con esattezza che è dissimile ai composti; ciò sarebbe come dire che fosse simile a quelli che pure composti non sono; ma converrebbe invece affermare non essere simile nè dissimile nè maggiore nè minore nè uguale a checchessia; lo che equivale a non essere atto a somministrare questa sorte di idee.

Ciò posto, a qualunque cognizione o concetto che la evidenza intuitiva o riflessa, o l'una e l'altra insieme ci somministrino, possiamo, a guisa d'ipotesi, unire un secondo concetto, e se per questo il nostro pensiero incorrerebbe in contradizione, si dovrà inferire o il contrario, o talvolta altresì che entrambi i contrarj non trovino applicazione. Convertita poi per tal modo la ipotesi in necessario giudizio o concetto, nuovamente aggiungendo a questo in ipotesi un nuovo concetto o pure l'alternativa di due concetti contrarii, quando ciò può aver luogo, e dalla repugnanza dell'uno a ciò che antecedentemente fu ammesso nuovamente argomentando il contrario, arriviamo a formare una concatenazione di concetti che si dilungano di grandissimo tratto da quel ristretto perimetro, ove splende direttamente la obiettiva evidenza, e che certamente sarebbe inetta a varcare per se stessa la deduzione.

Per arrivare ai concetti dell'*io* e del *fuor di me,* nella mancanza di cognizione immediata, e non essendo idonea a tanto la deduzione, non v'è altro mezzo che proporsi un'ipotesi, la quale poi si converta in ragionamento induttivo, onde necessariamente si affermi la esistenza di soggetti ignoti, e per conseguenza, rispetto alla nostra mente, indeterminati, e si pongano certi rapporti tra questi e le cose cognite, le quali, come abbiamo veduto, niente altro sono che i nostri

sentimenti. Ma per fare un'ipotesi, come per qualunque altra operazione deliberata, bisogna che la mente propongasi un fine scientifico, e sappia quella esser mezzo adatto a raggiungerlo. Ora il deliberato proposito della ragione vien dietro a un sufficiente sapere ed alla coscienza del proprio potere di raziocinare; e se, prima di proporci per fine il discoprimento del vero, bisogna avere la persuasione che lo scibile non si restringe a ciò che già conosciamo o sappiamo, se, prima di adoperare un mezzo logicale, bisogna conoscerne per esperienza il valore, chiara cosa è che la mente, soltanto per proprio impulso, non sarebbe in grado di spingersi al di là di ciò che conosce, conciossiachè non sospetterebbe nè pure che inoltre qualche cosa sia conoscibile, nè, soltanto per proprio impulso, di fare la prima induzione, quella cioè ch'è fondamento e principio al quale si ricongiungono tutte le altre induzioni.

A tale insufficienza della mente supplisce peraltro il linguaggio; ed è per l'aiuto di questo che arriviamo a formarci i concetti dell'*io* conoscente e sentente e del *fuor di me* sentito, ovvero che acquistiamo la certezza della esistenza del nostro spirito e di cose esteriori, cioè a dire dallo spirito stesso sostanzialmente distinte. Imperocchè il pensiero, sforzandosi di intendere il significato delle parole che per comune consenso sono destinate ad esprimere tali concetti e molti altri ancora che con quelli sono connessi, si trova naturalmente condotto ad unire insieme quelle idee che, per la loro unione appunto, lo possono far pervenire al fine indicato. Allora nasce tosto quella argomentazione che tutti gli uomini fanno in prima, senza nè pure esserne consapevoli, ma che resa è fatale dalla parola, in tanto che diventando per questa quasi instintiva, la ragione dalla quale tale argomentazione deriva giustamente viene appellata senso comune. Certo è poi che la mente nostra ripete per abito i giudizj che da tale argomentazione dipendono, senza ripensare tutte le volte alla loro necessità; solamente quando vuol confermarsi nella certezza di esprimere per mezzo di quelli una verità, sempre a lei si ripresenta nel medesimo modo per mezzo della parola la stessa argomentazione; ma volendo di questa rintracciare

precisamente e distintamente gli elementi e il loro legame, facilmente, invece di ciò, le avviene di confonderli, tanto è vero che gli stessi filosofi, dopo lunghe meditazioni, come si vede col fatto, non ne vengono a capo. Ciò dimostra che se l'arte è dappoco a petto della natura, ed anzi è tarda, e si trova impacciata anche nel seguitarla o nel ricalcare le sue vestigia, dall'altro lato la ragione, dietro la scorta della parola, debbe naturalmente e speditamente percorrere un cammino più disagevole che non si crederebbe. Ed infatti non possiamo ricevere dalla parola la rivelazione di noi stessi e delle cose diverse da noi, senza avvederci che la percezione differisce dal percepito, il sentimento da ciò che si sente, senza del pari avvederci che tutte le diverse e variabili percezioni ed idee deggiono dipendere da uno stesso principio e intrinsecamente invariabile, e per conseguenza al tempo medesimo da diversi altri principj di opposta natura, e che la scena quale nel nostro spirito si rappresenta si replica nello spirito degli altri uomini che ci favellano, e che le percezioni loro e i loro sentimenti (interiori per essi ed esteriori per noi) sono identici ai nostri; laonde è dato agli altri per mezzo dei segni di indovinare noi in loro stessi, come in noi a nostra volta gli altri indoviniamo pel medesimo mezzo.

La coscienza di se medesimo è corroborata nello spirito umano con quella ferma persuasione che non lascia luogo a dubbio di alcuna sorte. Ciascuno è del pari fermamente persuaso della esistenza del mondo esteriore; e tale intima fede tutto invero concorre a confermare e giustificare. L'uomo, siccome attivo (e la intelligenza appunto è ordinata all'azione), si contenta di tale primitiva e naturale persuasione; ma quivi non può arrestarsi il filosofo; perciò che, se tutto quanto l'umano sapere dee riposare su base che punto non crolli, occorre che la coscienza e la fede di che parliamo, e che pure sono il sommo principio di ogni ulteriore umana certezza, reggano alla critica della ragione; la quale, per rendere certi gli altri suoi più importanti principj, bisogna che incominci dall'escludere col suo discorso fino la possibilità di dubitare che la comune credenza nell'esistenza dell'universo da illusione derivi, cioè che il senso comune niente altro sia che

comune inganno. Una comune credenza o dipende da una ragione di credere palese a tutti, e in tal caso questa ragione si dee trovare; o non dipende da una ragione che ci sia dato determinare con precisione, e in tal caso l'opinione del genere umano non è autorevole, e non si può a buon diritto imporre a nessuno. Coloro pertanto i quali vorrebbero che la filosofia si contentasse di fare appello al senso comune recano il più grande discredito, non solo alla filosofia, ma ben anche allo stesso senso comune, appunto coll'accordargli molto più che non merita. Non si vede infatti qual pregio resterebbe alla filosofia, se ella stessa convenire dovesse di non avere altra cosa a insegnarci se non che le pronunziazioni del senso comune non son dimostrabili; lo che vorrebbe dire essere la filosofia inutile affatto. Per converso il senso comune niente altro merita che gli si accordi se non una presunzione di verità, e questa, finchè si suppone ch'e' non sia non solo opposto, ma nè pure propriamente distinto dalla ragione; ma se questa niente ha che fare con quello, nè i suoi principj è in grado di confermare, necessariamente cessa tal presunzione di verità, che in tal caso più non sarebbe a verun fondamento appoggiata. Quindi è che non la filosofia dee fare appello al senso comune, ma tutta quanta anzi l'autorità del senso comune dipende dalla filosofia.

Fondamento del raziocinio induttivo, col quale necessariamente si pongono l'*io* intelligente e sentente e gli obietti esteriori sentiti, sono le idee di *cessazione* e di *avvenimento*, le quali entrambe possono comprendersi colla parola *mutazione*. Queste infatti ci aprono l'adito all'analisi per la quale in prima distinguiamo dagli obietti percepiti le idee, ed avvisiamo la connessione di queste con quelli, cioè a dire, conosciamo che gli obietti percepiti sono condizione senza la quale, idea veruna non può aver luogo. E conosciuta la condizionalità delle idee, non tardiamo ad accorgerci che i sentimenti non deggiono essere la sola condizione di quelle; ed allora di nuovo, per ragione della stessa idea di mutazione, sorge la necessità di attribuire universalmente alle idee un'altra condizione che per tutte è la medesima e non mutabile. E dalle idee trapassando ai loro termini, siamo necessitati logicamente a far di-

pendere le mutazioni delle prime dalle mutazioni dei secondi; ed investigando poi se le mutazioni esser possano totali e assolute, siamo condotti a giudicare che mutabili sono soltanto i modi delle esistenze; e collegando in fine con questi ritrovamenti altre osservazioni ed altri concetti, dopo avere affermato ogni nuovo avvenimento essere un effetto, lo che vuol dire esser connesso con una causa ed una potenza, tra gli effetti comprendiamo anche il sentimento, e, come sua potenza consideriamo il medesimo *io* che conosce, siccome tutto questo meglio e più particolarmente vedremo nel progresso del nostro discorsò.

Cominciando dunque dall' analisi, che abbiamo detto essere occasionata dall'idea di mutazione, occorre precipuamente osservare siccome questa, allorchè si riferisce alle percezioni, abbia origine per la combinazione della memoria colla attualità delle percezioni. Perchè noi possiamo dire cessata una percezione, fa d' uopo che la medesima ci sia rappresentata al pensiero mediante un'immagine ridestata o da fortuite occasioni o dalla parola, e che si avverta la differenza che appare tra la immagine e le percezioni attuali, ed insieme la corrispondenza della immagine stessa ad una cosa che dalle percezioni attuali non differisce, ma non è per altro tra queste. Avvisata la differenza della percezione reale da quella che immaginaria potrebbe appellarsi, come è necessario per acquistare l' idea di mutazione, facile diviene avvertire come tra l'una e l' altra sia sempre un' identità; e sceverando da ciò che in loro differisce ciò che è identico, troviamo che questo sta nella idea colla quale sempre si compie, o sia reale o in immagine, la percezione, ed in tutte altresi le altre idee che alle percezioni nell' uno e nell' altro caso, si possono aggiungere. Distinte in cotal guisa dai soggetti percepiti come pure dalle immagini le idee, ci accorgiamo esser queste o cogli uni o colle altre in modo connesse che, essendone disgiunte, vengono a dileguarsi. Veggiamo anche per altro che tal connessione non è vicendevole; imperocchè avendo le idee termine nelle cose, e dipendendo dai rapporti delle cose, non v' è dubbio che, per togliere le prime, basta togliere le seconde o le loro immagini; ma all' opposto le cose nulla hanno dalle idee, le

quali possono cessare, senza che cessino i loro termini; come del pari possono non essere moltissime idee, benchè non ne manchino obiettivamente le condizioni. A queste infatti succedono, e non già necessariamente; talchè non di tutto ciò che è percettibile si ha percezione, e, date le percezioni, non vi si aggiungono indeclinabilmente tutte le idee che ne possono dipendere. Ma se cessazione di idee non implica cessazione dei sentimenti che le determinano, e per converso se al sentimento non sempre si aggiunge ogni cognizione della quale può esser subietto, conviene necessariamente concludere che le idee diversificano in tutto e per tutto dai loro termini, sieno questi sentimenti od immagini.

Le idee, siccome abbiamo detto, sono condizionali; ma le idee mutano anche independentemente dalle mutazioni di ciò che per noi si conosce siccome loro condizione. Giova per tanto vedere se, come mutabili, le idee sieno condizionali o incondizionali, o se invece non porti contradizione il supporre che possano essere l' uno siccome l' altro.

Tra le idee che comprende la parola *possibilità* si debbe indubitabilmente annoverare anche quella di condizionalità. Si dice infatti che un evento è possibile quando convengono alcune o tutte le condizioni cognite del medesimo, ma si ignora se qualche altra condizione, conoscibile o non conoscibile ma peraltro necessaria a produrlo, colle prime sia per concorrere. È perciò che la possibilità propriamente è relativa soltanto alla mente nostra, e che realmente il mero possibile non ha relazione se non alla libertà; eccettochè di questa si tratti, le condizioni di qual si voglia evento o si deggiono o non si deggiono riscontrare, e perciò l' evento stesso, se non è infallibile, non v' è il caso nè pure che si effettui. Come pertanto la possibilità che una cosa avvenga si converte nella incertezza relativa a noi di alcuna delle sue condizioni, così la possibilità che cessi, quando è avvenuta, si converte nella dubbiosità che sia per mancare alcuna delle sue condizioni elementari, o pure il loro contemporaneo concorso. In tal guisa l' una possibilità come l' altra si risolve nella condizionalità di alcuna tra le condizioni dell' evento; ed infatti, se una cosa è possibile e non attuale, segno è che

le sue stesse condizioni sono condizionali, e per converso se quella è mancabile, segno è che condizionale è la persistenza di queste. Il pensiero adunque di qual si voglia mutazione possibile racchiude l' idea di condizionalità; in questo aspetto, quando si dice ciò che è mutabile essere condizionale, esprimiamo un giudizio analitico. Ma tal giudizio, come analitico, non è sufficiente a partorire piena e assoluta certezza; conciossiachè non sia senza logicale difetto l' argomentazione dal concetto nostro alla realtà. La mente nostra infatti è limitatissima, e ragionevolmente si può supporre che, se tale non fosse, evidenti le apparirebbero molte cose che ora non è in grado nè pure di comprendere. Ma se non è lecito argomentare dalle cognizioni o concetti alla realtà, certo è che coi soli giudizj analitici non si progredisce di un passo. Sia pur vero pertanto che si abbia la concezione del possibile soltanto allorchè si incontrano condizioni di un evento futuro, ovvero che non sappiamo il possibile immaginare, facendo astrazione da queste; ma quindi non viene la conseguenza che ogni mutazione obiettivamente e realmente dipenda da cessamento o sopravvegnenza di condizioni. Ciò per altro sarebbe necessario il pensare, casochè i concetti di incondizionale e mutabile fossero essenzialmente ed intrinsecamente contraddittorj, cioè a dire nel caso che negando la condizionalità, l' idea di mutazione rimanesse una contradizione pura e assoluta. Se ciò fosse, o bisognerebbe connettere l' idea di condizionalità con quella di mutazione, o bisognerebbe negare di avere quest' ultima; perchè un' idea che si risolva in una pura e assoluta contradizione è impossibile. Ora che tale diventi l' idea di mutazione, se la negazione della condizionalità le si aggiunga, è cosa troppo evidente. Quella infatti altro non è che l' avvertita conversione obiettiva dei contrarj l' uno nell' altro. Ciò premesso, sarebbe non lieve contradizione anche il dire che i contrarj abbiano forse le medesime condizioni; ma negando ad essi ogni condizione, e per conseguenza negando che la loro conversione abbia una ragione, o, lo che torna al medesimo, una condizione diversa dai contrarj stessi, ne verrebbe che questi si dovrebbero riguardare come ragione scambievolmente l' uno dell' altro, anzi piuttosto l' uno

e l'altro come lo stesso; e con ciò l'idea di mutazione propriamente risolverebbesi in una mera e assoluta contradizione. Ciò che induce contradizione, a differenza di ciò che non sappiamo comprendere, è necessario negare; ma noi abbiamo indubitabilmente l'idea di mutazione la quale racchiude una contrarietà; tale idea, appunto perchè l'abbiamo, non è contraddittoria; dunque ha una ragione che esclude la contradizione; dunque la contrarietà che comprende ha condizioni diverse dai contrarj. Così il giudizio « ciò che muta è condizionale » è non solo analitico, ma altresì sintetico; non è un giudizio evidente, ma la sua necessità deriva dal non essere altro il suo opposto che una pura e assoluta contradizione. Torneremo in breve su questo argomento, per dargli una esplicazione anche più precisa.

Dalle cose che siamo andati esponendo emanano tre conseguenze tutte vicendevelmente connesse; la prima è che, tolta ogni condizione onde possa dipendere una cosa non attuale, la ragione vieta affatto che si supponga l'avvenimento della medesima; la seconda è che, tolto che una cosa da condizione alcuna dipenda, quella si dee riguardare come la stessa impossibilità del suo contrario; e finalmente, dato che tutte convengano le condizioni necessarie perchè una cosa avvenga, questa debbe già essere, e più non è concesso il pensare che forse non sia.

Tornando ora alle idee, se queste sono condizionali, se coi sentimenti sono determinate infallibilmente tutte le idee delle quali ciascun sentimento è condizione, e se ciascuna idea può cessare, senza che sieno cessati i sentimenti che ne sono condizione, bisogna necessariamente supporre che quelle non dipendano soltanto dai sentimenti, ma altresì da qualche altra incognita condizione, non convenendo la quale non avvengano, e per converso convenendo la quale non possano non avvenire tali quali i sentimenti il comportano. Nè su questo argomento soltanto è appoggiata la induzione della quale ora ci occupiamo. Anche per la ragione che la impossibilità logicale della contradizione non ne esclude la possibilità di fatto, ed anche, anzi precipuamente, per l'uso della parola, è necessario assegnare alle idee un principio diverso

dai sentimenti. Infatti è indubitabile che se le idee dipendessero soltanto dai sentimenti, la contradizione sarebbe piuttosto realmente che logicamente impossibile. E quanto all' uso della parola, deesi osservare che la riflessione o il pensiero si esercitano sulle immagini di cose già percepite; le quali immagini, se talora sorgono per occasioni di analogia, sono il più delle volte una riproduzione del passato fatta per mezzo di segni e più peculiarmente per le parole. Il segno ridesta un' immagine per lo suo rapporto col significato; ma i segni son sentimenti, siccome sono le immagini e le cose da queste rappresentate, e non hanno nè colle immagini nè colle cose rappresentate da queste verun rapporto che all' intuito si manifesti. Il rapporto dunque che in qualche modo identifica il segno al significato è contraddittorio all' evidenza; ed è perciò che non potrebbe aver luogo l' idea di tale identità o corrispondenza, se una potenza indipendente dai sentimenti, dopo averla suscitata, ai sentimenti non l' applicasse, cioè a dire non supponesse, o fingesse un rapporto ove effettivamente non è.

Non si può determinare in qualche modo l' ignoto, se non per la stessa argomentazione induttiva che ce lo fa necessariamente supporre. Volendo pertanto formarci un qualche concetto di quella incognita condizione che necessariamente conviene aggiungere alle altre conosciute condizioni delle idee, uopo è investigare se, tra le cognizioni o le idee, ve ne sia alcuna che si renderebbe impossibile, se a tutte le sue condizioni si applicasse questo o quel concetto e, trovato che ciò sia realmente, susseguentemente vedere se il concetto, che non a tutte le condizioni ideali si conviene applicare, per avventura si accordi con quelle che si conoscono, nel qual caso necessario si renderebbe negarlo respettivamente all' ignota. Ora, in ordine a ciò, si debbe osservare che, se le idee corrispondono ad obiettivi rapporti, ciascuna idea richiede almeno due termini, e al tempo stesso un terzo principio che, ad entrambi venendo ad unirsi, il rapporto, per così dire, ne comprenda. Parimente fa d' uopo osservare che la negazione di una idea necessariamente deriva dallo stesso principio che l' idea stessa possiede, e che,

se molte percezioni ed idee non si connettessero con uno stesso principio, non sarebbe possibile la formazione di cognizioni composte, nè l'idea di lor connessione, nè che ciascuna di cognizioni siffatte fosse significata da un solo vocabolo, e sopra tutto nè l'astrazione delle sostanze, ovvero il pensiero del soggetto specifico, nè la definizione delle stesse sostanze o determinazione dell'essenza, nè il raziocinio; e nè pure potrebbe aver luogo l'idea di mutazione, e la coscienza di percezioni passate; la quale è con tale idea connessa, e, limitatissima in prima, successivamente a grado a grado si estende ad un numero quasi indefinito di cose. Infatti, acciocchè sorga di mutazione l'idea, si richiede che la mente, tra molti sentimenti mutabili, abbia la percezione costante di un sentimento col quale tutti gli altri sieno connessi; quale è realmente il sentimento vitale o fondamentale, che mai non cessa di essere percepito. Per questa percezione costante, in quel punto stesso nel quale alcuno dei primi viene a cessare, è dato alla mente di accorgersi che cessa di essere in connessione col sentimento fondamentale la cosa della quale tosto, ed anzi in virtù del medesimo accorgimento, sottentra l'immagine; e finchè rimane l'immagine, non si scancella l'idea di tale obiettiva contrarietà, la quale, giova ripeterlo, non avrebbe potuto acquistarsi, se non in quel medesimo punto nel quale manca il detto rapporto di connessione, appreso già dalla facoltà di conoscere. Replicandosi poi molte volte siffatta idea, si acquista la coscienza di molte mutazioni, e per questa il concetto del passato. Il quale, o si considera in modo universale e indeterminato, o si determina colle immagini per una di quelle induzioni, la probabilità delle quali o confina colla certezza, o in certezza convertesi. Perocchè, dopo avere osservato come ogni qual volta la intelligenza si avvede del cessare di alcun sentimento sottentra una immagine corrispondente al medesimo, dalla presenza di una immagine la ragione argomenta una percezione passata. La fede che abbiamo nella memoria si fonda su questa argomentazione induttiva; per questa, tutte le volte che la nostra mente comprende un ordine chiaro d'immagini ben distinte, affermiamo di avere avute altrettante percezioni in quel medesimo

ordine. L'argomentazione è veramente imperfetta, ma pure non abbiamo altro mezzo per riandare il passato; perciò non dee farci maraviglia se la memoria spesse volte ci inganna.

Moltissime percezioni ed idee, anzi tutte, hanno dunque per così dire un centro comune e immutabile. Ma se tutte le idee richieggono, oltre ai loro moltiplici termini, qualche altra incognita condizione, se i loro moltiplici termini sono tutti mutabili, tranne il sentimento fondamentale il quale è termine di una sola o almeno di pochissime idee, convien dire che appunto immutabile sia quella condizione, che non è dato conoscere direttamente, perchè è principio e non termine delle idee, ovvero che queste dipendano tutte quante da un principio medesimo che, nei varj sentimenti incontrandosi, resta dai sentimenti determinato in modo corrispondente ai loro rapporti. Così per necessaria induzione ci formiamo il concetto del conoscente, pensandolo come l'opposto del conosciuto; e poichè dal principio conoscente derivano tutte le cognizioni e tutti i pensieri, ed anche per conseguenza la induzione della quale parliamo, chiara cosa è che con questa il principio conoscente altro non fa che pensare se stesso. I giudizj « io conosco, io penso » dinotano appunto la facoltà di conoscere e di pensare siccome da se stessa pensata; e, se vere sono le cose che abbiamo esposte finora, tali giudizj sono induttivi o sintetici e pur necessarj.

Posto, per la necessaria induzione spiegata innanzi, l'*io* come lo stesso e immutabil principio di tutte le idee, il diverso dall'*io* conoscente e pensante è dato coi termini delle idee, cioè cogli obietti percepiti. I quali o sono pienamente diversi e sostanzialmente disgiunti dalla facoltà della percezione, o, se con questa sono connessi, deggiono almeno necessariamente dipendere da altre condizioni diverse da tale facoltà o principio, e proporzionate alla indefinita loro moltiplicità, varietà e mutabilità. Conciossiachè non consente la ragione che si supponga che sì le idee come i loro termini sieno mere emanazioni o atti, per servirci di usate espressioni, di quella sola potenza della quale è proprio l'apprendere ed il pensare, atteso l'assurdo sommo che involgerebbe il concetto di una potenza assoluta dalla quale incondiziona-

tamente emanassero moltiplici atti. Si pensa infatti un subietto come potenza, per le sue relazioni con altre cose, ovvero in quanto altre cose riguardansi come condizioni dei suoi modi; un diverso concetto, noi lo abbiamo già dimostrato, sarebbe contradittorio. Tolta infatti la moltiplicità e l'opposizione delle condizioni, il subietto che resta in pensiero, o si tiene semplice ed uno, ed in tal caso i modi, gli atti, le emanazioni, ancorchè non moltiplici e successivi, diventano supposizioni assurde e contradittorie; o si considera come un composto di cose unite individualmente, ed in tal caso il modo che di queste apparisce è immutabile, finchè non sopraggiunga qualche condizione esteriore che, suscitando, comunque si sia, un moto nel composto individuale, lo renda acconcio ad assumere modi diversi dal primitivo. Dato pertanto che atti o modi moltiplici, succedentisi l'uno all'altro, dipendano o emanino da uno stesso soggetto, o sia che questo riguardare si deggia come intrinsecamente moltiplice, o sia che invece qualche necessario argomento ci sforzi a reputarlo semplice, o tale in fine che il semplice e il composto comprenda in modo inesplicabile avvinti, bisogna necessariamente supporre che qualche altra cosa esteriore, venendo a porsi in relazione o connessione con esso seco, gli faccia patire qualche mutazione; e se oltre a ciò tali modi o atti si distinguessero in generi differentissimi, come appunto distinguonsi i sentimenti dalle idee, colle quali non hanno nè pure la più lieve analogia, per ciò che non potrebbero derivare dalle medesime condizioni, converrebbe necessariamente anche inferire che nello stesso individuo fossero due diverse potenze, sì veramente che manifesto non fosse che invece un principio semplice si converta in doppia potenza pei suoi diversi rapporti verso il composto. Trattandosi pertanto dei termini delle nostre percezioni, si presentano diversi quesiti da doversi risolvere: l'uno dei quali è, se quelli sieno totalmente disgiunti l'uno dall'altro, e dall'*io* che percepisce e che pensa, o se per opposto abbiano tutti alcune condizioni comuni, e se forse una di queste sia lo stesso principio della cognizione; e posto che questa ultima questione si deggia affermativamente risolvere, sorge l'altro problema, cioè

se l' *io*, del quale son proprie tutte le idee come pure i loro termini, deggia per questa o per altra ragione necessariamente semplice reputarsi; finalmente in terzo luogo resta ad investigare quali condizioni richieggano esteriormente le mutazioni che avvengono nella sfera per la quale direttamente si aggira la intelligenza.

Allorchè la facoltà intuitiva non termina nei medesimi obietti che altra volta aveva dirincontro a se stessa, quelli obietti o sono assolutamente in loro essenza cessati, o soltanto non sono più in rapporto con tal facoltà. Accettando l'ultima ipotesi, converrebbe inferirne che gli obietti percepiti fossero diversi affatto e separati e distinti dalla facoltà della percezione; ma per l'opposto tenendosi alla prima supposizione, bisognerebbe attribuire ai medesimi un cominciamento e una cessazione, e non sarebbe cosa irragionevole il dubitare che alla loro effettuazione possa o deggia concorrere anche il subietto in cui si sustanzia la facoltà già detta, talchè l' *io* sia per condizioni diverse, conoscente e senziente. Le aberrazioni delle volgari opinioni su questo proposito mostrano chiaramente che la ragione naturale, quanto è sicura nel porre i principj di necessaria induzione, altrettanto è fallace quando li vuole render concreti; imperocchè non potendo sostenersi sopra indeterminate astrazioni, e forse neppur sollevarvisi, immedesima l' *io* col sentimento vitale o fondamentale, gli altri sentimenti trasporta intieramente fuori dell' *io*, e confonde l'intendere o il percepire col sentire. Da tale accozzo di falsi giudizj col vero derivano le molte contradizioni che il senso comune non sa evitare, i molti concetti che la maggior parte degli uomini mai non arrivano ad avere in mente nella logicale loro interezza. Pure, ancorchè leggermente sulle percezioni si osservi, nasce tosto la necessaria induzione che i loro termini coll' *io* sono connessi, e che peraltro per cause esteriori avvengono in noi.

Nella vicenda dei sentimenti che invadono l'animo nostro accade che la mente si avvegga di un sentimento continuo, duplo ed indivisibile, perocchè al tempo stesso è per così dire, un costringimento spirituale ed un piacere equabile; si avvede pure che gli altri sentimenti variabili, per

mezzo di una, sebben lieve, modificazione di quello che vitale o fondamentale abbiamo appellato, seco transitoriamente connettonsi, talchè sono come altrettante aggiunzioni che lo proseguono o lo continuano; ed il piacere o dolore, che pure ai primi si accoppia, altro non essere che accrescimento o diminuzione di quel piacere che per se stessa apporta la vita; conciossiachè il piacere è sostanzialmente uniforme, e soltanto scema od augumenta; e se talora sembra che cel figuriamo quasi fosse moltiplice e vario, è perchè, imperfettamente osservando, e non avendo nè pure in mente un concetto ben definito di ciò che si appella dolore, non veggiamo che muta, col variare dei sentimenti, del piacere per così dire la quantità, ma non la sostanza. Tutti dunque i sentimenti che la intelligenza distingue col fondamentale compongono accidentalmente una vera e propria individuazione, la quale, attesa la variabilità dei primi e la immutabilità del secondo, è in un riguardo sempre la stessa, in un altro spesse fiate in diversi tempi diversa. Ora allorchè più non si presentano alla facoltà intuitiva alcune parti di tale individuazione, laddove altre tuttavolta presentansi, uopo è giudicare che quelle sieno effettivamente cessate. Nè sarebbe concesso il supporre che sieno piuttosto cose per se stanti, le quali talora congiungansi colla parte fondamentale di quella individuazione, ma talora se ne disgiungano, e che congiunte sieno percettibili, disgiunte impercettibili. Manifestamente infatti apparisce, e si riconoscerebbe pure con tale ipotesi, avere la intelligenza un certo confine che non le è dato di oltrepassare, ed essere dentro a questo contenuto il fondamentale sentimento, se pure tal sentimento appunto non è della intelligenza il confine; senza ciò tutte le cose esistenti sarebbero apprese independentemente dai loro rapporti con quello. Ma non essendo il detto sentimento in sè intelligibile, ma soltanto nei suoi rapporti, certamente non è mezzo o instrumento di percezione e di cognizione, cioè a dire non è per suo mezzo che le altre percezioni si hanno, e le diverse cognizioni si acquistano. Nè del pari è da concedersi che le altre cose si apprendano solo in quanto in quello le ritroviamo; perciocchè niuna cosa è mai compresa in un' altra obiettivamente, ma soltanto

una obiettiva moltiplicità può comprendersi nella unità di percezione o concetto, e per ciò riguardarsi come un tutto individuo o connesso. Resta pertanto che solo ciò che unito individualmente è col sentimento fondamentale possa essere percepito dalla nostra intelligenza; e se questa, o in un modo o in un altro, estende oltre tal sentimento la sua percezione, certo è che quello non è il suo confine assoluto, ma che piuttosto, al pari di tutti gli altri obietti di percezione, è in una sfera che non è dato alla intelligenza di sopravanzare. Una cosa esistente in un'altra, giova ripeterlo, è un concetto assurdo, salvo se la prima non si consideri siccome modo della seconda. Convien dunque dire che il sentimento fondamentale, al pari di tutti gli altri che sono caduchi e mutabili, son modi di uno stesso principio, e che in ciò sta la ragione della loro, sebbene transitoria, individuazione. Lo che posto, si fa manifesto che non la percettibilità delle cose, ma bensì le cose percettibili incominciano e cessano effettivamente.

Ma come nel nostro pensiero si spiega l'avvenimento e la successiva mancanza delle cose percettibili? Il sentimento fondamentale sarebbe sempre lo stesso e solo dirimpetto all'intelligenza, se il principio o potenza da cui deriva fosse sempre esteriormente in rapporto colle medesime cose; le mutazioni dimostrano che qualche cosa, o immediatamente o mediatamente, si è aggiunta o sottratta alle condizioni che, oltre a quella universale potenza, son necessarie a produrre il sentimento. Una potenza dalla quale incondizionatamente emanino molti modi, parte variabili, parte invariabili, noi lo abbiamo avvertito innanzi, non sarebbe senza assurdo pensata. Per la mutabilità delle condizioni esteriori sono mutabili i modi o forme di una potenza che resta sempre la stessa; per questo sono mutabili gli obietti di percezione, i quali in vero non sono se non modi o forme.

Queste nostre conclusioni finali possono anche ricevere una più rigorosa conferma, mediante un più sviluppato ragionamento. Al quale intento giova astrattamente considerare il concetto di mutazione; perciocchè, da questo partendo, per necessaria induzione si giunge ad accertarci che le individuazioni soltanto possono mutare, e per conseguenza i modi

che sono proprj o dell' individuo che soffre cambiamento o di una potenza che in quello è compresa, e che dipendono appunto, come da condizione, dalla individuazione della potenza stessa con altri poteri. Così, generalizzato il principio, ad applicarlo al singolare, ovvero a ciò che si percepisce, serve la deduzione.

La mente nostra indubitabilmente raccoglie le sue semplici ed universali idee dalla evidenza; e, poichè di questo si avvede, ne inferisce che, siccome la evidenza le rende possibile la cognizione, così non è lecito a se medesima lo impugnare alcuna delle idee derivanti da quella; perchè ciò niente altro sarebbe che negare la cognizione, e nel medesimo tempo affermarla. Come poi, nel considerare riflettendo il proprio pensiero, si avvede che non le è concesso di pronunziare giudizj contradittorj, cioè a dire far derivare due cognizioni o idee contrarie dalle medesime condizioni obiettive, o pure connettere insieme idee che richieggono condizioni opposte, così del pari si avvede che sarebbe lo stesso che impugnare un' idea derivante dalla evidenza, il distruggere per mezzo di un' altra idea le condizioni immediate od estreme di quella, o il riguardare come assolute le condizioni della contraria o di una contradittoria. Ma se approvabile non è un concetto che renderebbe impossibile una cognizione pur derivante dalla evidenza, molto meno si può all' evidenza por cagione di cognizioni contradittorie.

Abbiamo altra volta osservato, e giova ora ripetere l'idea di mutazione essere convertibile in un giudizio col quale si afferma una percezione, e al tempo stesso si nega; ma pure necessariamente bisogna convenire di avere tale idea; ci è data dunque dalla evidenza, e ciò non è dubitabile anche per la ragione che non saremmo in grado di negare una cosa che non si fosse mai percepita, o che tuttavolta tra le percezioni nostre si comprendesse. Per converso l' evidenza, dalla quale ci viene l' idea, serve a farne certi che questa non dee risolversi in una contradizione. Come dunque si spiega che una cosa sia percepita e non percepita, percettibile e non percettibile? come sta che si affermi, e si neghi il medesimo senza contradizione?

Un' idea convertibile nella affermazione e negazione del medesimo sarebbe essenzialmente contraddittoria, e come tale certamente non derivata dall' evidenza, se il suo obietto propriamente non fosse, per così dire, un rapporto di successione dei contrarj, ma sì bene all' opposto la lòro medesimezza. Tolto infatti cotal rapporto, la percezione è per se stessa obiettivamente la possibilità di se stessa, la quale certamente non si converte se non nella impossibilità di sua negazione. Nasce dunque l' idea di mutazione dall' avvertenza della successione dei contrarj: ed infatti propriamente per noi si acquista tostochè la mente nostra vede dileguarsi un termine di una sua percezione, o nuovamente ne incontra un altro diverso affatto da quelli i quali colle sue percezioni già comprendeva. Ora l' idea di successione certamente in se stessa non è contraddittoria, certamente è originata dalla evidenza; ma la renderebbe in ordine all' evidenza e, per conseguenza, assolutamente impossibile chi giudicasse che non abbia condizioni al di fuori della mente; e queste si toglierebbero, riguardando come assolute o incondizionali le cose alle quali si applica, nell' attribuire alle medesime un cominciamento ed un termine. Dunque le idee di successione e di incondizionalità non si possono senza contradizione accoppiare.

Abbiamo innanzi spiegato come la mente si formi il concetto di condizione; come, allorchè convengono alcune condizioni di un fatto, senza che peraltro questo immediatamente abbia luogo, sia logicamente indotta a supporre che qualche altra condizione, a se ignota e non attuale, sia necessaria a produrlo, e come per tal ragione l' evento, avuto riguardo alle condizioni che non si conoscono ed insieme a quelle che l' osservazione o il ragionamento discopre, si reputi incerto e possibile, sebbene in realtà, per le connessioni appunto che ignoransi, debba infallibilmente avvenire, o pure invece necessariamente mancare. Imperocchè propriamente il possibile si riferisce soltanto al nostro pensiero e al limitato nostro sapere; astrazione fatta da questo, la possibilità si dilegua, e la necessità degli avvenimenti futuri o della loro mancanza fa parte di quella legge immutabile che consiste nella connessione delle cose. La possibilità non è altro che una ragione

non appieno necessaria di affermare una cosa, o la mancanza di una ragione che ci persuada di doverla negare. Talora infatti il possibile non è se non un supposto, che si giudica non essere contraddittorio ad alcuna cognizione o concetto che dalla evidenza abbia origine, o per via di ragionamento colla evidenza connettasi. Così alla nostra ragione non repugna l' opinare che forse sieno molte cose che l' uomo non conosce, nè col suo pensiero comprende, ed anche nè pure conoscibili ed incogitabili. Talvolta invece, come innanzi abbiam detto, per possibile si intende una cosa di incerto evento; ed allora cotal pensiero essenzialmente racchiude la condizionalità del pensato, la quale appunto, in quanto è per la mente nostra in parte determinata in parte indeterminata, convertesi nella ragionevole dubbietà di un futuro determinato. Per la stessa ragione, quando si consideri un fatto, astraendo da quello qualunque condizione atta a produrlo, o per meglio dire levando il supposto che da alcuna condizione dipenda, quando insomma si consideri come assoluto, non è concesso a cotal fatto assegnare verun cominciamento o termine alcuno; perocchè il pensare, o l' affermare il suo contrario sarebbe un contradire affatto al concetto che ce ne siamo formati, concetto essenzialmente escludente qualunque possibilità non che del contrario, ma di ogni immaginabile cambiamento. Considerando un obietto qualunque in riguardo alla mente nostra, dalla sua percezione non deriva se non la pura possibilità di affermarlo, la quale propriamente convertesi nella impossibilità di negarlo; ma se insieme colla percezione si accoppia l' idea della connessione di quello con altre cose, tal connessione, perchè sarebbe assurdo il pensarla come necessaria assolutamente, si converte nella possibilità della negazione dell' obietto medesimo; tolta pertanto ogni sua connessione con altre cose, tal sarebbe il negarlo dopo di averlo affermato, quale il far dipendere l' affermazione e la negazione dallo stesso principio obiettivo, ciò si risolverebbe insomma in una pura contradizione dalla quale certamente ci guarentisce la stessa evidenza, onde la idea di mutazione come da fonte deriva. Ed infatti nell' ipotesi che qui prendiamo in esame, la cessazione della cosa, posto che di questa si abbia la percezione, o per converso l' avvenimento,

posta l' attuale mancanza di percezione, o sono assolutamente e incondizionatamente necessarj, o soltanto possono quando che sia accadere. Assurdo è il primo supposto; perciò che con quello i contrarj riguarderebbonsi come connessi l'uno coll'altro, come ragione l'uno dell'altro, anzi, perchè ciò che incondizionatamente è necessario è altresì necessariamente sempre attuale, propriamente i contrarj convertirebbonsi o si immedesimerebbero l'uno nell'altro. Il secondo supposto contradice al concetto della incondizionalità della cosa, perciò che, se l'un contrario nell'altro necessariamente non si converte, certo nè pur ne dipende; quindi viene la conseguenza che l'evento dipenda da qualche cosa o evento diverso dal suo contrario che antecedentemente si apprende o susseguentemente si pensa, cioè da qualche condizione incognita senza la quale mai non sarebbe. Si può dunque affermare e negare il medesimo senza contradizione, purchè la cosa non si riguardi come incondizionale; perciò se qualche cosa cessa o incomincia, sebbene alla cognizione diretta si ascondano le condizioni dell'evento, bisogna necessariamente giudicare ciò che è avvenuto o cessato non essere incondizionale. Così di qualunque nuovo evento l'avvertenza o il pensiero connettesi col pensiero, sia pure indeterminato, di condizione.

Posti per via di discorso questi principj, resta ora a vedere se tutte quante le cose percettibili o immaginabili si abbiano a riguardare come condizionali, o se alla ragione repugni l'attribuire a tutte tal qualità. E prima giova distinguere la condizionalità relativamente determinata o speciale, dalla generale o comune, e investigare se alcune cose o parti, per qual si voglia modo in queste distinte, considerate rispetto ad altre, sieno condizionali, e per converso se ciò che in questo primo risguardo qual condizione ci si appalesa, debba giudicarsi essere assolutamente incondizionale, o pure almeno immutabile, casochè alla sua volta o forse o necessariamente sia dipendente da condizione; conciossiachè convenga avvertire che se ciò che muta è necessariamente condizionale, non per questo tutto ciò che è condizionale è necessariamente mutabile.

La necessità di supporre l'incondizionale manifestamente deriva dalla necessità di attribuire alle cose mutabili l'opposta

qualità. Ancorchè infatti si pensi una serie di cose che sieno al tempo stesso condizioni e condizionali, bisogna in fine arrestarsi necessariamente in una o più condizioni prime e assolute, per le quali la serie supposta abbia cominciamento. Ma ciascuna cosa è forse in parte soltanto condizionale e mutabile, ed ha in se stessa, individuate in modo che non si distinguano se non col pensiero, condizioni singolari e sue proprie, che sieno altresì prime e assolute o almeno incessabili, o pure invece il cominciamento e la cessazione tutto l'individuo comprende in modo assoluto?

Per raggiungere il fine di questa nostra ricerca, conviene sottoporre ad analisi i subietti che son passivi di mutazione, e vedere se forse, per cotal mezzo, si pervenga a un astratto, al quale necessariamente si approprii l'idea di incondizionalità, o quella almêno di immutabilità. Chiaro è per altro che inutil cosa sarebbe il tentare di ottenere questo astratto per mezzo della osservazione diretta, perciò che tutto ciò che la percezione comprende è mutabile, tranne il sentimento fondamentale che mai non veggiamo cessare, ma che pure, per se solo considerato, non presenta ragione alcuna per la quale debba aversi in concetto di immutabile. Conviene dunque vedere se forse la ragione spinga in pensiero l'astrazione più oltre che non è dato all'osservazione. Se ha luogo una astrazione razionale, questa non può derivare se non dalla connessione di opposti concetti. Ora la negazione delle idee che tutti i percepiti ci somministrano necessariamente si applica a un sommo astratto, al quale conviene che il pensiero si arresti, e che pure è connesso cogli opposti affermativi concetti, anzi piuttosto implicito in questi, talchè dove, prendendolo separatamente e distintamente, non si dà luogo a veruna idea, escludendolo affatto, qualunque idea si renderebbe impossibile. Infatti tutte le cose, delle quali abbiamo la percezione, e ci apparisce il cominciamento od il termine, danno pure all'intuito la idea di individualità, cioè di moltiplicità e connessione; e, se queste si tolgano, resta in pensiero l'uno semplice e puro, condizione del moltiplice, e necessario e sommo elemento di ogni individuo. Ora, se colla idea di unità quella di condizionalità o di mutabilità fosse incompatibile, conver-

rebbe inferire che le unità sono le condizioni incessabili di ciò che di mutazione è soggetto.

Se ciò che individualmente è composto essenzialmente è condizionale, manifesta cosa è che incondizionale può essere l'uno soltanto. Ma sono due maniere opposte di considerare l'uno. Si può pensare come distinto e separato da tutto e senza connessione con veruna altra cosa o unità; così noi appunto pensiamo puramente e semplicemente la ragione della negazione di un contrario, ovvero ciò che è identico o si converte nella assoluta impossibilità di sua negazione; quindi è che in tale considerazione propriamente pensiamo ciò che è incondizionale e non temporaneo, ciò che ha repugnanza assoluta col concetto di cominciamento e di termine. All'opposto l'uno si può pensare come individualmente congiunto insieme con altre unità, come il principio elementale dei composti che incominciano e cessano, lo che toglie affatto la ragione di applicargli d'incondizionale il concetto. Ancorchè infatti non si tenga conto dello assurdo che involgerebbe il pensiero della moltiplicità di incondizionali unità, siccome avremo luogo di dimostrare più opportunamente in progresso, queste, che in tal supposto sarebbero le condizioni assolute delle individuazioni e di ciò che quindi può resultare, appunto come incondizionali unità, sarebbero senza alcun dubbio immutabili, e per conseguenza del pari immutabile sarebbe la loro composizione, il che vuol dire che ogni mutazione diventerebbe impossibile. Necessario dunque è per qualunque riguardo, trattandosi di cose mutabili, giudicare che le unità delle quali si compongono sieno condizionali, e che altresì da mutabili condizioni dipendano; perciò che se l'uno per se stesso è immutabile, tutte le mutazioni fontalmente deggiono derivare dalle condizioni delle unità. Ma se l'uno, in quanto si pensa come da tutto assolutamente distinto è incondizionale, a rovescio per esser l'opposto conviene che sia con altri individualmente congiunto. Così l'unione individuale è condizione delle stesse individuate unità; come queste per converso sono condizione di quella; la quale reciprocazione toglie che l'una sia delle altre sola condizione e perciò fa d'uopo concludere essere gli individui nella loro integrità dipendenti dall'uno

assoluto. L'individuazione implica le unità; ma se al tempo stesso è condizione delle stesse unità, cessando affatto la prima, cesserebbero altresì le seconde, o, per meglio dire, tal sarebbe per queste il cessare affatto di essere tra loro unite, quale il restare estinte. Ma d'altra parte il concetto del loro pieno estinguimento è tale che non porti a veruna contradizione? L'uno incondizionale e assoluto dal quale ogni condizionale ultimamente dipende è, siccome abbiamo avvertito, immutabile; però, se qualche mutazione avviene, questa pure debbe armonizzare anzi necessariamente connettersi colla sua immutabilità. Ma con tale immutabilità certamente è incompatibile una vicenda di eventi meramente contrarj; perciò sarebbe cosa inrazionale il considerare le mutazioni altramente che quali periodi o progressi diversi di un fatto solo, ma bensì al tempo medesimo essenzialmente moltiplice, e che, fondamentalmente considerato, non è, dopo il suo nascimento, temporaneo nella durata, ma temporaneo è soltanto rispetto ai suoi modi, di un fatto insomma avente in se stesso, fin dall'istante suo primordiale, la possibilità di tutte le mutazioni future. E perciò che queste non sono altrettanti eventi distinti e independenti affatto l'uno dall'altro, è logicale necessità che la ragione oltre a ciò le abbia come successioni compitrici della cosa che si trasforma, o pure al suo compimento ordinate, e come concernenti soltanto i rapporti dei molti elementi che compongono la cosa stessa, ed anche i modi o le forme di questa, se per l'unione dei detti elementi gli individui s'informano. Se mutazioni dunque hanno luogo, ciò avviene forse perchè l'intreccio delle unità progressivamente si ordina, e quindi a mano a mano a più armonica guisa si dispongono i modi che da tale intreccio dipendono, e forse ancora perchè la varietà indefinita di tutte le cose gradatamente convertesi in universale armonia; ed intanto la successione manifesta la connessione del moltiplice coll'uno assoluto, e la varietà, riflettendosi negli spiriti per le loro innumerevoli modificazioni, dimostra alle intelligenze coll'armonia un'immagine della unità del sommo principio. Soltanto come necessaria a produrre un qualche perfezionamento ulteriore si capisce la cessazione; il che ci porta a concludere che le unità non vengono meno giammai, nè giammai si disciolgono affatto, ma

soltanto trasmutansi i vicendevoli loro legami; e se qualche cosa cessa anche oltre a quella peculiare composizione per la quale molte unità si fanno un solo e distinto individuo, o pure oltre ai rapporti esteriori dei diversi individui, ciò non può essere se non un modo dipendente appunto o dalla individuazione o da tali rapporti estrinseci. Non vogliamo peraltro dire con tutto questo che la ragione sia logicamente costretta a disapprovare come un puro e pretto assurdo il supposto della distruzione delle unità. Certamente non è credibile una distruzione universale e assoluta. Ma se alcune o molte di quelle, benchè già necessarie al progressivo perfezionamento, per ragioni imperscrutabili per la mente nostra, fossero poi di ostacolo o pure inette a contribuire ad un compimento finale, il che vuol dire immutabile, dell'universo, necessariamente così fatti principj individuali dovrebbero essere annullati. Noteremo all'ultimo incidentemente che la cessazione di un individuo indubitabilmente dimostra che nessuno dei congeneri esente è dal caso di venire a mancare.

Tornando ora col nostro discorso alle percezioni, ricorderemo che la evidenza ci suggerisce l'idea di mutazione, e il raziocinio dimostra che le stesse cose percepite, e non già soltanto i loro rapporti colla facoltà della percezione, vengono tratto tratto a mancare. Per la memoria altresì ci vien fatto di accorgerci che tra le cose percepite attualmente non è alcuna che identica sostanzialmente non sia ad altre che al passato appartengono; ed all'opposto, paragonando le cose percepite tra loro, evidentemente conoscesi che, non che tutte quante sieno identiche appieno, variano anzi le une dalle altre, che ciascuna di quelle è singolarmente ed in modo proprio determinata, e che dipende da tal varietà se di cose diverse talune hanno con una stessa rapporti che tali altre non hanno. Ma se per converso pensiamo la pura unità, necessariamente sparisce qualunque determinazione; e similmente molte unità, sia che le consideriamo disgiuntamente, sia che le consideriamo come reciprocamente connesse, per se medesime non sono altro che molti identici. Pure, se dalla individuazione la varietà non dipende direttamente, debbe per altro con quella essere inseparabilmente connessa, e debbe per conseguenza avere in quella la

sua condizione ciò che fa variare l'una dall'altra le cose. Non son dunque gli obietti delle percezioni se non o forme di diversi aggregati individuali, o modi di una stessa unità, dipendenti peraltro dalla diversa corrispondenza che seco abbiano diversi individui coi quali si trovi in rapporto ovvero comunicazione o direttamente, o indirettamente, o permanentemente o transitoriamente, secondo che dimostri la immutabilità o pure la mutabilità degli stessi suoi modi.

Le unità, per risguardo al modo che emerge dalla loro reciproca connessione, prendon nome di sostanze; quasi che si volesse dire cose sottostanti a ciò che esteriormente apparisce. Appelliamo altresì sostanza di ciascuna cosa singolare, quale è determinata dal proprio modo apparente, quell'accolta e mischianza di più sostanze onde resulta un modo peculiare e, se viene a cambiarsi, derivano i mutamenti del modo stesso. La sostanza della quale parlammo in proposito dei concetti di genere, e che dicemmo consistere in ciò che i simili hanno di identico, differisce affatto da quella che cade ora in discorso. La prima è un astratto posto in rilievo per via di comparazione, e si potrebbe dire esteriore e conoscibile per discernimento; la seconda per opposto è supposta necessariamente dalla ragione, non è cosa che astraendo si giunga a discernere, è recondita, interiore, e si appella ordinariamente reale, insomma è propriamente il principio della esistenza. E qui, per dichiarare il significato di questa parola, giova ricordare che la nostra intelligenza percepisce cose determinate e determinanti i proprj vicendevoli rapporti. Le une e gli altri poi confrontando (come già dovemmo avvertire, parlando di quelle astrazioni nelle quali consistono i concetti generici), vede che tutti i rapporti hanno, come tali, un'identità, lo che dà motivo all'astrattissimo pensiero dell'essere, e vede pure che identica è la connessione dei rapporti stessi o dell'essere colle cose che percepisce e che di quelli son termine; ora l'idea di esistenza che a tutte le cose si applica corrisponde a tal connessione, ed è per conseguenza esistente tutto ciò donde deriva qualche rapporto al dirimpetto delle altre cose, tutto ciò di che proprio è l'essere. Pertanto, dopo aver distinto il modo, l'unione individuale e le pure sostanze che della unione sono gli elementi,

possiamo soggiungere che queste appunto sono le tre condizioni che si richieggono perchè si attribuisca la esistenza a un subietto, sia che cada nella percezione, sia che per induzione necessaria si deggia pensare come connesso o corrispondente con ciò che cade nella percezione; perciò che nè non sarebbe assurdo il supporre individuazioni e modi senza sostanze, nè queste, tolta la individuazione ed i modi, sono percettibili, nè per conseguenza, posta la necessaria induzione testè indicata, è credibile che alle cose percepite corrispondano pure sostanze, nè finalmente si può affermare che una cosa esista se non ci è palese per percezione, o se ciò che si percepisce non ha con quella una connessione dimostrabile per raziocinio. Nondimeno si direbbe rettamente esistente anche una pura sostanza, posto che fosse o in peculiar modo individuata con un' altra individuazione, piuttosto che esser confusa con altre sostanze, e far con queste un solo individuo avente modi e forme resultanti indistintamente da tutti i suoi elementi, ovvero fosse da tutte le cose assolutamente separata e distinta, ma pure con queste in rapporto; così diciamo esistere lo spirito umano che, sebbene individuato col corpo, è pure un distinto principio, anzi è il suo opposto, ed ha modi proprj e distinti, e diciamo esistere Dio creatore e conservatore dell' universo e tutto a perfezionamento volgente. Le sostanze, nelle quali per raziocinio risolvesi l'unione individuale, diconsi appunto reali perchè sono gli elementi di qual si voglia cosa o soggetto esistente. E come è doppia la concezione di sostanza, nè deesi confondere quella che da percezione dipende con quella che nasce pel raziocinio, così del pari la individuazione percettibile o conoscibile si diversifica dalla reale. La prima è propria dei modi che la intelligenza nostra, per quanto in più li distinga, reputa come obiettivamente indivisi ed indivisibili; la seconda invece le sostanze concerne, è determinativa dei modi e perciò fondamento e principio della individuazione conoscibile, è condizione infine della cosa ovvero dell' esistente.

Abbiamo detto che i modi dipendono o dalla aggregazione di molte sostanze che, indistinte restando, compongano un solo individuo, o dalla unione immediata o mediata, perma-

nente o pure transitoria di una semplice sostanza con altri aggregati dai quali resti per altro, non ostante tale unione, sempre distinta; che soltanto i modi sono cadevoli; che le cose percepite, per ciò che si vedono cessare, son modi. Ma questi, nella medesima guisa che cessano mentre le sostanze che ne son condizione necessariamente rimangono, così del pari deggiono avere l'origine per qualche altra condizione che alle sostanze si aggiunga. Il venir meno degli uni dimostra la mobilità delle altre o degli aggregati individuali coi quali alcuna delle medesime è, comunque si sia, in rapporto; ora da quel medesimo moto pel quale disgiungonsi le cose unite, e conseguentemente cessano i modi, debbe necessariamente derivare l'unione onde i modi stessi si generano. Questi, prima della lor produzione, avendo in risguardo le sostanze o le cose che ne sono condizione, sono soltanto possibili. Ciò dimostra che anche il passaggio dalla disgiunzione all'unione o da uno ad un altro aggregato individuale, il moto insomma nelle sue determinazioni è un evento dependente da qualche condizione, la quale non concorreva prima che la individuazione si formasse, o prima che fosse quel tal rapporto pel quale i modi produconsi. Tal condizione, posto che sia naturale, ovvero che si faccia concreta nelle sostanze già innanzi esistenti, è necessariamente un evento anche quella. Sempre adunque cogli eventi che precedettero hanno i presenti un qualche rapporto. Questi infatti o sono determinati dai primi, ed in tal caso sono meramente fatali; o se da libero principio hanno origine, in qualche altri hanno occasione, i quali, sebbene alla libertà non determinino singolarmente il possibile, in qualche modo peraltro dispongono la libertà stessa ad agire come effettivamente agisce. E parimente gli eventi, per occasione dei quali la propria azione determina un principio libero, o sono affatto fatali, o pure invece sono opera di liberi agenti o poteri; ma comunque ciò sia, la libertà, considerata almeno genericamente, se non è illimitata, come non è certamente quella che è propria di molti, anche colla fatalità necessariamente s'intreccia, perciò che, se nulla le mutasse dattorno, non avrebbe occasione di svilupparsi. Per ciò lo stesso libero nostro potere è prova della fatalità di altri eventi i quali, ancorchè tra loro

connessi in lunga catena, pure infine deggion dipendere da uno o più supremi principj, ovvero da qualche cosa che, continuamente muovendosi, renda del proprio moto più o meno partecipi, e in certa guisa avvivi tutte le cose.

Le condizioni che sono necessarie alla produzione di un evento si distinguono con due diversi concetti. Quella sostanza o aggregazione di sostanze o cosa esistente, nella quale l'avvenimento si fa concreto, o può farsi concreto, si riguarda di questo come *potenza;* per converso quella sostanza o moltiplicità di sostanze o cosa esistente, dal cui moto o libero o fatale dipende o l'altrui moto o l'unione generatrice dei modi, si riguarda come *causa* attuale o possibile dell'evento, secondo che questo è presente o futuro; ed infine l'avvenimento dicesi *effetto,* cioè a dire fatto che nasce in una potenza, o da una potenza emana per virtù di una causa. Ogni qual volta ciò che già si considerava come causa soltanto possibile diventa causa attuale in virtù di eventi meramente fatali, l'effetto che da quella immediatamente deriva, era, prima ancor che accadesse, necessario e infallibile; all'opposto gli effetti derivanti da libera causa, singolarmente considerati, non sono mai necessarj, sebbene essa talvolta non possa totalmente astenersi dall'operare. L'effetto è positivo o negativo; questo che per altro è piuttosto una conseguenza di un effetto, che propriamente effetto per se medesimo, riguarda i rapporti ed i modi, non le sostanze, che naturalmente esenti sono da perire; lo stesso altresì debbe dirsi del primo, se è naturale; conciossiachè la logica non ci permette di pensare come possibili effetti perfettamente identici alle loro condizioni.

Coi concetti di potenza e sostanza, di effetto e modo, ovvero accidente, il pensiero mira alle medesime cose per diversi rapporti considerate. Ciò che infatti è potenza riguardando a un effetto futuro, è sostanza relativamente all'effetto avvenuto; e per converso ciò che dicesi effetto ponendo mente alla causa e alla potenza dalle quali dipende, dicesi modo quandochè si consideri come determinazione esteriore di una sostanza, e per la mutabilità che gli è propria si appella accidente. Le sostanze, prese come somme unità, perciò che sono

inestinguibili, non soggiacciono a tempo; ma sono anzi condizione del tempo, cioè dei rapporti successivi e delle successive trasformazioni delle cose.

Tutto ciò che di percezione è termine, è dunque un effetto, alla produzione del quale concorrono causa e potenza; considerato sotto altro aspetto, è modo accidentale di una semplice o pure individuale sostanza. Giova ora prender di nuovo in esame l'*io* conoscente in ordine a queste due condizioni dei percepiti.

Avemmo già occasione di osservare che, unitamente alla perenne mutazione dei percettibili obietti, si scorge qualche cosa che resta sempre, almeno radicalmente, permanente e immutabile. Ciò che è transitorio e cadevole viene ad aggiungersi a questa, e forma seco un tutto connesso e continuo. Nè altramente può essere. Se è vero infatti che solamente i rapporti ed i modi son transitorj, ma non già le elementari sostanze, postochè tutte le cose percepite non fossero in connessione scambievole come modi di una stessa sostanza o individualità nella quale unicamente termini la intelligenza, non si vedrebbe per qual ragione, venendo a cessare alcuno di quelli, la intelligenza medesima non dovesse continuare ad avere la percezione della cosa esistente, che pur dovrebbe necessariamente restare, ancorchè fosse cessato il modo già percepito, che non sarebbe insomma se non trasformata. Uopo è per conseguenza inferire che il giro della intelligenza non si estende fuori di una sostanza o pura o individuale, perennemente mutabile nei suoi moltiplici modi, o piuttosto (perciò che qualunque percettibile è un modo) oltre i modi o gli effetti, quali si sieno, emananti da una stessa potenza. Posto ciò, la mutabilità degli effetti dimostra o la moltiplicità delle cause e la mutabilità dei loro rapporti colla potenza, o la essenziale moltiplicità di questa, e al tempo stesso la essenziale mutabilità della connessione o individuazione delle elementari sostanze onde è formata. Ma le varie mutazioni delle cose percettibili non dipendono per certo da mutazione della respettiva composizione di elementari sostanze. Tal mutamento, posto che nessuna cagione esteriore concorresse a produrlo, dovrebbe esser continuo; perciò che, quando in uno stesso individuo la

causa e la potenza si accoppiano, l'effetto è necessariamente subitano, immediato. Oltre a ciò dovrebbe ciascuna volta di così fatto mutamento continuo essere o una trasformazione totale del subietto esistente o almeno duplicata sempre, ed anzi propriamente una copula necessaria di due fatti contrarj; perciò che nulla potrebbe cessare senza che tosto nascesse un avvenimento uguale a ciò che è cessato, e per converso veruno effetto positivo potrebbe aver luogo, senza che da un negativo all'altro corrispondente preceduto fosse. Ed infine, essendo gli assembramenti diversi delle elementari sostanze dal numero di queste stesse determinati, sarebbe limitata e ben presto esausta la variabilità dei modi. Ma niente di tutto ciò si verifica rispetto alle mutazioni che la intelligenza osserva nel giro entro al quale si contiene la percezione. Queste infatti non sono continue, ed alla facoltà della percezione aprono non di rado improvvisamente una scena vastissima, ed offrono moltiplicità innumerevole e varietà indefinita di oggetti, senza che nulla sia cessato antecedentemente. Il modo fondamentale, restando sempre, almeno essenzialmente, lo stesso ed inalterabile, dimostra l'unione costante della medesima causa e della medesima potenza. Dall'altro lato inrazionabil cosa sarebbe il supporre che la potenza dei modi mutabili sia, benchè individualmente connessa, diversa affatto da quella del modo fondamentale; perchè in tal caso, cessando i modi accidentali e variabili, o pure cessandone un genere, se ne dovrebbe percepire la pura potenza, o dovrebbe almeno restare un modo del quale i sopravvegnenti sarebbero successive trasformazioni. Presa pertanto in risguardo la indefinita moltiplicità dei modi che assume, non che successivamente, ma altresì contemporaneamente, una stessa potenza, uopo è concludere che questa sia una sola semplice e pura sostanza, unita con legame essenziale a un aggregato individuale di molte altre sostanze elementari, il quale è causa del suo modo fondamentale incessabile, e mezzo che, ponendola accidentalmente in rapporto colle diverse esistenze che compongono il mondo, fa che per queste ancora sia diversamente e variamente modificata; siccome anche il dimostra la diversa connessione dei modi variabili con quello che resta incessabilmente, per la

quale gli uni appariscono come diverse continuazioni delle diverse parti che nell' altro si posson distinguere.

Se una e semplice è la potenza onde emerge tutto ciò che è percettibile, uno e semplice con più ragione argomentasi essere il principio che intende. Semplici infatti sono le idee, ed abbiamo anche veduto che tuttequante da una stessa condizione hanno indubitabilmente l' origine. Per conseguenza lo spirito umano o una sola semplice sostanza è che sente, ed intende e pensa, o comprende due pure sostanze distinte, e insieme formanti un solo e indivisibil soggetto, l' una delle quali, avendo nell' altra il suo termine, colla percezione discerna i modi che questa assume per cagioni esteriori. In ambedue le ipotesi il soggetto *io*, o sia uno o duale, o semplice affatto o soltanto indivisibile, è sentente ed intelligente; come sentente riflette in sè l' universo, è termine a sè intelligente che perciò parimente in sè l' universo contempla.

I modi dell' *io* diconsi sentimenti o pure sensazioni, secondo che dipendono da causa essenzialmente o invece accidentalmente e mediatamente posta in rapporto coll' *io*. Però, tranne il sentimento fondamentale e il piacere che lo accompagna e le modificazioni del primo, così quelle che il piacere accrescono, e quasi appellare si potrebbero completive, come pur quelle che in dolore lo convertono in parte, e dimostrano essere sopravvenuta una intrinseca deteriorazione e quasi una discordanza nella causa che tal sentimento produce, e tranne pure gli incrementi e le diminuzioni accidentali e variabili del secondo e che si soglion distinguere in altrettanti piaceri e dolori, tutti gli altri modi propriamente son sensazioni. Noi peraltro, mentre accenniamo tal distinzione, per ragioni già dette, non ci impegniamo ad osservarla nel progresso del nostro discorso. Del resto anche il sentimento fondamentale è un effetto, siccome effetti pur sono tutte le sue diverse trasformazioni e i piaceri e i dolori, e necessariamente anch' esso dipende da un diverso dall' *io*, benchè seco unito essenzialmente e costantemente. Per l' opposto le modificazioni di tal sentimento, e i piaceri e i dolori che ne succedono, incominciano bensì per cagioni esteriori, ma sono independenti da queste nella durata; laddove tutti gli altri modi variabili durano quanto

l' azione o il rapporto coll' *io* delle singole cause per le quali incominciano. E quanto a cotale azione o rapporto mediato della natura esteriore col nostro spirito, ignoriamo qual sia propriamente. Forse questa macchina fragile e al tempo stesso stupenda che lo spirito muove e governa, temprata a guisa di elettrica corda gli trasmette il disegno delle cose dalle quali lo separa; certo è che il rapporto è tale che serve a variamente modificarlo; nè la varietà delle sensazioni sarebbe, se varietà non fosse nel mondo esteriore; perciò che, l' *io* e la causa del sentimento fondamentale essendo per se stessi immutabili, le accidentali modificazioni del primo sarebbero identiche sempre, se identiche fosser pur sempre le cagioni esteriori che le producono. Così l' *io* intelligente, soltanto in se raggirandosi, vede come in ritratto la natura che lo circonda e della quale è principalissima parte. Ma se tra l' originale e il ritratto sia tale o quale rassomiglianza, non è dato a noi di sapere nè pure per argomentazione induttiva. Pensando al mondo esteriore, nasce nella mente nostra il concetto dell' ignoto, appunto da quello che ci è noto. Mentre certi siamo che il mondo esiste, mentre, per ciò che abbiamo imparato leggendo nel libro del sentimento, qualche tratto del mondo esistente ci rivela il raziocinio, questa medesima scienza ci propone altri problemi che la ragione è inetta a risolvere. Così la luce stessa ci rende della oscurità consapevoli; e quanto più ci spingiamo in traccia del vero, tanto più si veggono addensarsi le tenebre per le quali inutilmente si scoccherebbe l' arco della ragione. Chi del proprio sapere si compiace delira per grande ignoranza.

L' argomentazione diretta, che innanzi siamo andati svolgendo, serve certamente a persuadere che lo spirito umano è in rapporto accidentale singolarmente e mutabile con una indefinita moltiplicità di cose affatto da se distinte. Vuolsi per altro anche risolvere un dubbio che sebbene sommamente sofistico, e combattuto non rade volte, pur tuttavia non è immeritevole di qualunque considerazione; e questo è, se i sentimenti pei quali argomentiamo esistere un mondo diverso da noi sien forse almeno identici ai fantasmi che si hanno nei sogni, e perciò forse derivino dalle medesime condizioni;

lo che vuol dire che non sieno in noi prodotti da cose poste fuori di noi, come i fantasmi dei sogni estrinseche cagioni non hanno. L'uomo, finchè è nuovo spettatore della scena che la vita gli rappresenta, siccome è nella prima infanzia, crede identiche, come gli idealisti e gli scettici, le apparenze dei sogni alle modificazioni proprie della vegliante sensibilità, e le une colle altre confonde, e, ricordando le prime, crede di avere in memoria anzi avvenimenti veri che mere illusioni; ma ben presto l'opinione falsa sparisce, e non è alcuno che nella maturità della ragione non sia fermamente persuaso essere tra il sognare e il sentire da desti quella medesima opposizione che scorgesi tra i corpi e le loro ombre. E ciò non senza ragione. Crediamo infatti che l'anima nostra sia stata involta nelle visioni del sonno, fidandoci nella memoria; la quale ha immagini pei fantasmi come pei sentimenti che da questi son figurati. Ma non è ragionevole cosa accordar fede in ciò alla memoria, e al tempo stesso, in quanto i primi ci rappresenta come affatto differenti dai secondi, reputarla fallace; uopo è per opposito, nella sua veracità confidando, reputare i fantasmi siccome identici piuttosto alle immagini che il passato ci rappresentano. Le apparenze infatti dei sogni, al pari delle immagini della memoria, nulla presentano mai di affatto nuovo, e, come queste, altro non sono che ritratti riproducenti o percezioni altra volta avute, o pure anche immagini per qual si voglia occasione dalla fantasia già formate per l'accozzo di percezioni o parti di percezioni rammemorate; manca altresì manifestamente alle une come alle altre quella foggia o natura intensiva, e quasi direbbesi certa consistenza, della quale sono forniti gli altri obietti di percezione, siccome appunto ai simulacri mancano la vita e le sue condizioni; imperocchè nulla hanno in loro sostanza del sentimento che a figurare atti sono. Così, per causa di esempio, rappresenteranno della vista gli effetti, senza per altro nulla avere di comune coi sentimenti che per gli occhi si provano, ovveramente gli effetti del tatto pure essendo tutta altra cosa che sentimenti di resistenza. I fantasmi insomma non sono, se non immagini che all'esemplare non rassomigliano, forse in quella guisa medesima che i sentimenti non rassomigliano

alle cause per le quali sono prodotti, e tutta la loro vivezza proviene da mancare nel sonno i sentimenti che a loro sono opposti come i corpi alle ombre, per lo che si rende allora impossibile il paragone che di tale opposizione ci fornisce l'idea. Per questa stessa ragione non si ha rimembranza nei sogni; in questi infatti è soltanto ciò che di rimembranza è materia allorchè desta appieno è la sensibilità. Non dee peraltro negarsi che i fantasmi pure e le immagini, benchè sieno l'opposto dei sentimenti che simulano, tuttavolta son sentimenti. Come tali, abbian pure, siccome è necessario, per condizione qualche cosa che diversa sia dallo spirito. Noi peraltro crediamo, anzi siamo fermamente persuasi, che, sebbene sien varj ed innumerevoli, nascano per virtù meramente interiore dell'umano individuo, cioè a dire per certa organizzata struttura del nostro corpo avente la peculiare attitudine, posto che lo spirito stesso o fatalmente o volontariamente lo muova, di recare nell'anima di qualunque percezione avvenuta la sembianza e, per così dire, il disegno, sì veramente che, per analogia o per qualche altro rapporto, in certo modo consuoni a ciò che attualmente si percepisce, o si pensa. Or parimente, concedendo bensì che più condizioni sieno necessarie a produrre gli altri sentimenti, potrebbe forse sembrare che non manchi ragione di supporre che tutte quante si contengano nel nostro individuo, ovvero che non esista il mondo esteriore, ma il nostro individuo soltanto, e che tutte le mutazioni di quelli si spieghino per l'azione che lo spirito esercita sovra il corpo che gli sta unito; conciossiachè, se alcuni organi hanno per se soli la virtù di produrre immagini o fantasmi che pure son sentimenti, per non credere che altri organi diversi dai primi per sè soli producano tutti quanti gli altri sentimenti, bisogna avere una sufficiente ragione. Ma se bene si osservino i fatti dai quali la memoria prende principio, e che pure, come abbiamo accennato, non differiscono da quelli onde nascono i sogni, e si raffrontino con quell'intreccio di sentimenti e di percezioni e di idee che per le immagini o pei fantasmi si riproducono, ne verrà fatto appunto di rintracciare cosiffatta ragione; perciò che diventerà manifesto, essere da tali due generi opposti di sentimenti sommi-

nistrate due cognizioni opposte, l'una delle quali è fondamento di una necessaria induzione che di fronte all'altra per l'opposto sarebbe supposizione contraddittoria.

Possono, è vero, per mezzo di immagini riprodursi nello spirito umano tutte le innumerevoli sensazioni dalle quali antecedentemente lo spirito stesso sia stato affetto, e che state sieno avvertite. Però se di tali immagini non è alcuna cagione esteriore, convien dire che lo istrumento per cui le abbiamo sia non inetto a recare nell'animo effetti che, sebbene tra loro in qualche modo sieno uniformi, siccome formanti una specie distinta dagli altri sentimenti, sono pur tuttavia innumerabilmente moltiplici e varj, e che tale moltiplicità e varietà dipenda dal diverso eccitamento che dal suo principio motore quello istrumento riceve; simile a cetra ordíta di molte corde la quale col genere proprio di suoni imita pure i suoni di qualùnque altro musicale istrumento e, trattata da mano esperta, rende qualunque, ancorchè grandissima, complicazione di armonia. Ma questo potere, che indubitabilmente in se stesso racchiude il soggetto umano, non ci dà punto argomento nè pure per dubitare che forse verun sentimento dipenda da cause esteriori; perciò che quanto è certo che delle immagini e dei fantasmi sommo principio è lo spirito, altrettanto è certo all'opposto che degli altri sentimenti non è medesimamente principio. Infatti, siccome già fu avvertito, dai sentimenti che originali appellammo dipendono le idee; ma da queste al contrario dipendono le immagini; talchè il procedimento o fortuito o deliberato delle une è l'occasione del procedimento delle seconde. È noto che i nostri pensieri o colle cognizioni attuali o l'uno coll'altro collegansi, ed anche allorchè sembrano tra loro disparatissimi, riandando sul loro corso, è facile rintracciarne il vicendevole legame. Come le immagini della memoria, anche i fantasmi del sogno succedonsi per occasione di analogia o di qualche altro rapporto pel quale l'uno all'altro si accoppia; preceduti anzi son dalle idee quelli stessi coi quali il sogno incomincia. Imperocchè certamente non potrebbe suscitarsi verun fantasma, se prima la virtù di sentire non cessasse in parte di essere da sopore compresa, e non si risvegliasse per ciò, almeno in parte e forse successivamente,

il sentimento fondamentale che, moltiplice essendo, sufficiente è per se solo a dar luogo a percezioni ed idee. Le quali deggiono essere occasioni dei primi fantasmi, appunto come le prime immagini della memoria occasionate sono da cognizioni. Le immagini oltre a ciò non ritornano mai col medesimo procedimento di altra volta, salvo che la volontà deliberatamente non si proponga di ridursi a memoria cose altre volte già ricordate, talchè non è dato di anticipatamente determinare ove si troverà trasportato il nostro pensiero, prendendo argomento dal principio onde mosse. Ma per converso la mente ha la virtù di regolare a pieno e determinare se stessa, e perciò di far nascere alcune immagini piuttosto che altre, o ripensando il passato, o seguendo la connessione delle idee; siccome dimostra il raziocinio, il quale procede per mezzo di immagini, e richiede che la successione di queste si adatti al necessario discorso della ragione. Ciò non accade nei sogni, perchè i fantasmi dipendono dall'alleviamento variabile del sopore, e perchè, mancando le sensazioni originali o reali, non ha luogo l'idea della opposizione di queste alle immagini; ora appunto per questa idea la facoltà di pensare ha di se stessa coscienza, e senza tale coscienza, manifestamente è impossibile pensare diliberatamente. Dalle idee dunque dipendono le immagini, ma soltanto come da loro occasioni, e chiaramente si vede, senza bisogno di una più lunga dimostrazione, che dalla stessa facoltà del pensiero le immagini successivamente sono suscitate. Queste sono altresì sentimenti; e, come tali, deggiono avere qualche condizione a tutti quanti i sentimenti comune, la quale peraltro non è certamente esteriore all'umano subietto. Principio dunque delle immagini è l'*io* intelligente, che le dipinge in se collo strumento del corpo, per mezzo del quale lo spirito nostro tutte le sue modificazioni riceve. Ma la stessa connessione che ci accorgemmo essere tra le immagini e le idee, tra le idee si scorge ed i sentimenti che originali appellammo; bensì con ordine inverso, perciò che questi son condizione invece di essere condizionali al dirimpetto di quelle. Infatti le cognizioni derivanti dai sentimenti attuali non son per niente occasione dei successivi; ma per l'opposto independentemente da qualunque cognizione tutti quanti incominciano e cessano; anzi

talora avverrà che improvvisamente ne cessi alcuno che tutta la nostra attenzione occupava, e che all' incontro resti ciò che appena o per nulla era stato avvertito, e forse talora un nuovo avvenimento contrario ad ogni espettazione divertirà l'attenzione da quello in che tutta era intesa. Oltre a ciò la mente nostra invano si proporrebbe di revocare istantaneamente sentimenti di questa sorte, allorchè sono cessati; questi a lei non servono come le immagini. Tutto ciò manifestamente dimostra che gli uni non dipendono come le altre dal principio intelligente. Rimossa affatto ogni causa ed occasione esteriore, la sostanza spirituale, essendo interiormente immutabile, non è atta ad esser principio di avvenimenti mutabili; perciò, riguardandola come principio, ma non come intelligente; dalla sua unione col corpo non potrà derivare se non un sentimento immutabile, quale appunto si è quello che essenziale o fondamentale abbiamo appellato, e che certamente proviene soltanto dalla virtù vivificante il corpo medesimo. Tutto dunque contrasta all' ipotesi che lo spirito per solo mezzo di questo sia cagione dei modi mutabili che in se colla intelligenza ritrova. E per le stesse ragioni non è credibile che dei medesimi sia cagione qualche altro principio semplice come lo spirito; imperocchè i suoi rapporti col corpo nostro o sarebbero immutabili, ed in tal caso immutabile ne sarebbe l' effetto, o se fosser mutabili, ciò dipenderebbe, se non da cause diverse da tale semplice sostanza, da moto a questa essenziale, e però l' effetto sarebbe una mutazione perenne, ed alla intelligenza offrirebbonsi sempre nuovi oggetti che incontanente verrebbero meno. E del resto se tale sostanza si volesse considerare come libera per se stessa di agire sul corpo nostro, di continuare l' azione o troncarla, non solo sarebbe assurdo il concetto, ma si accorderebbe anche male coi fatti. Imperocchè, contrariamente a ciò che avviene delle immagini, noi veggiamo ad ogni tratto riprodursi le medesime sensazioni che avemmo altre volte, e sempre col medesimo ordine; lo che dimostra che alle une le altre fatalmente succedono.

Concludendo ora il nostro discorso, ripeteremo che la intelligenza non ha la percezione nè dell' *io* nè di ciò che il modifica; se altramente fosse, la causa e la potenza del sen-

timento ci sarebbero conte per la stessa evidenza, ed in tal caso in mente alcuna non capirebbe il minimo dubbio sulla esistenza del mondo esteriore. Termine invece alle percezioni della intelligenza sono i sentimenti, ma tanto basta perchè argomentando si acquisti della esistenza del mondo esteriore tanta certezza, quanta forse non varrebbe ad infondercene la stessa percezione immediata delle cause di quelli. Tal certezza è universale. Ciò dimostra non essere uomo che nel proprio pensiero non faccia quel raziocinio che è necessario per risalire dalle percezioni e dalle idee che con queste connettonsi alla sostanza che conosce e che sente, ed insieme al mondo sensibile. Vero è che ajuto principalissimo per far l' uomo fin dall' infanzia atto a pervenire a così fatti concetti è la parola, e che, senza questa, resterebbe sempre ignaro della dualità della quale parliamo. Ma se l' uomo impara a distinguer l' *io* dal *fuor di se* in quel che apprende l' eloquio, è altresì vero che l' eloquio si apprende per mezzo della osservazione o della riflessione o del raziocinio; ora, non essendo sufficienti a condurne a tale doppia notizia, siccome abbiamo altra volta avvertito, nè la osservazione nè la riflessione, è manifesto il bisogno dell' uso della ragione per ottenerla, e dipende appunto dalla necessità inerente al discorso di questa il non essere alcuno che fermamente non creda all' esistenza di se medesimo e di un mondo esteriore del quale i sentimenti non sono se non una significanza. La ragione per altro naturalmente va diritta alla conseguenza, senza arrestarsi ad osservare la via che tiene per pervenirvi. Perciò la ragione naturale è, si direbbe quasi, un intuito raziocinante; vede a colpo d' occhio la connessione dei concetti, senza esserne consapevole; e quanto è facile che al primo sguardo colga improvvisamente nel segno, altrettanto è difficile che non lo smarrisca, diligentemente cercandolo; e chiunque col pensiero si fermi sulle proprie credenze, si accorgerà di leggieri che della maggior parte non sarebbe in grado di rendere una esatta ragione. Lo che certamente è pei singoli uomini giusto motivo di diffidare dei giudizj procedenti da ciò che si potrebbe appellare acume o penetrazione naturale; ma quando tutta l'umanità si accorda in una stessa sentenza, ancorchè alcuno non fosse che riuscisse a darne una regolare

e compiuta dimostrazione, pur tuttavia non sarebbe probabile che dalla verità discordasse; perciò che non è verisimile che tutta l' umanità s' inganni.

Il discorso, o piuttosto la naturale penetrazione, per la quale tutti gli uomini convengono negli stessi giudicj, dicesi senso comune. Il quale, tutta volta che si converte in pensiero concorde di tutta l' umanità, sostanzialmente è infallibile. Ma poichè pure la mente dell' uomo è imperfettissima, anche nelle comuni credenze la verità e l'errore si intrecciano, si avvicendano, e l' uno è a lato dell' altra. Infatti i pronunziati del senso comune, perciò che non dipendono da un preciso, filato ed esplicito ragionamento, benchè non fallaci in sostanza, sono il più delle volte commisti di opinioni inconsiderate o da illusione derivanti; e così l' esatto e giusto giudizio coi giudizj avventati ed erronei si accoppia, o pure si immedesima. Lo che non accaderebbe, se il senso comune, oltre a comprendere il vero che la parola non lascia ignorare ad alcuno, vedesse anche il legame dei giudizj per mezzo dei quali nel vero fissa la mira, e se la ragione avesse sempre virtù di ripetere a se medesima partitamente e con ordinato procedimento quel discorso rapido di pensieri, dal quale dipendono le più profonde credenze della generalità degli uomini. Ma non da tanto è il senso comune, e nè pure può essere. Conciossiachè, appunto nel corso naturale dei pensieri promosso dalla parola, i concetti dal cui legame dipende la necessità delle conseguenze non si succedono soli e distinti da ogni altro, come nei raziocinj artificiosamente condotti con logicale precisione; altri anzi a quelli si aggiungono, e sono il più delle volte non solo superflui, ma ben anche male a proposito insieme annodati; indi gli errori volgari che in se racchiudono le sentenze comuni, e la difficoltà di scevrare queste da quelli, anzi la facilità di moltiplicarli, implicandosi nelle argomentazioni formali; indi il sommo pericolo dell' esame superficiale, e la necessità di astenersi dall' esame per chi non è in grado di imprendere profonde investigazioni, o non ha l' agio o l' ostinatezza che fa di bisogno per condurle a termine; indi infine la necessità pei filosofi di meditare lungamente, piuttosto che scrivere lungamente, ovvero di fare a rovescio di

ciò che si è veduto usare ai dì nostri. Conciossiachè appartenga alla filosofia il rintracciare, e rendere ordinata, e distintamente mostrare quella argomentazione della quale il linguaggio è quasi un eco che ripete soltanto la conclusione; e ciò non solo per cernere la verità dall'errore, la non fallace persuasione dalle credenze ingannevoli, ma perchè pure le rette opinioni non manchino di quella piena e legittima autorità che deriva soltanto dal raziocinio mosso da inrepugnabile principio e regolarmente condotto, e non già dalla improvvisazione del senso comune. Del quale insomma ufficio è della filosofia principalmente lo imprender la critica; ma per giugnere allo scopo, bisogna che il filosofo non inventi fatti di conoscimento che non sussistono, nè pianti la evidenza dove gli torna più comodo; imperocchè val meglio il comune consenso, contuttochè non sia logicamente autorevole, che un sistema buono per chiacchierare scientificamente senza costrutto, o che i discorsi astrusi buoni per rendere più tenebroso ciò che dovrebbesi rischiarare; val meglio insomma il credere del volgo, che il sofisticare con qualsivoglia ancorchè squisitissima arte. Passando alternativamente dai falsi supposti agli assurdi, la stessa filosofia, non che sia interprete ed emendatrice del senso comune, diventa anzi procreatrice di scetticismo. Questa dottrina, o piuttosto questo pervertimento della ragione, perchè dottrina non merita di esser chiamato lo scetticismo, questa negazione scientifica della scienza, alla quale l'uomo e lo scettico stesso contradice continuamente, o si proponga alcuna cosa, o la faccia, o la sua stessa dubitazione difenda, perciò che il credere è condizione non che dell'operare ma del discorrere, può pur troppo esser sempre vantata come la conseguenza più diritta della filosofia. Ciò non vale certamente a giustificarla; ma sì bene vale a dimostrare come i filosofi, che pure insegnano l'arte di ragionare, generalmente non sieno i più forti ragionatori.

Per intendere la parola che noi a noi stessi rivela ed insieme il mondo esteriore, certo è dunque che ogni uomo fa, benchè non consapevolmente, un rapido e compendiato raziocinio; nel quale propriamente consiste la generale persuasione onde quel sapere si suggella che la parola ne infonde. Ma il volgo

ravvolge il vero, apprendendolo, in alcune false opinioni, derivanti dalla difficoltà di elevare il pensiero sopra ciò che direttamente si pone avanti alla intelligenza; e di dare ai nostri concetti un fondamento non determinato dalla percezione. E forse questa difficoltà non è lieve anche per chi passa il comune; e forse questa e non altra cosa impedisce di ritrovare il filo del raziocinio sul quale indubitabilmente si appoggia quella persuasione propria di chiunque al genere umano appartenga. La nostra cognizione diretta termina unicamente nei sentimenti; i quali per ciò che sono partoriti dall'unione e quasi dal connubio e dall'amplesso dello spirito umano colla materiale natura, voglionsi dall'uno e dall'altra distinguere, benchè sieno proprj del primo, e connessi colla seconda, come l'effetto è proprio della potenza e colla causa connesso. La intelligenza vale certamente a fare coll'ajuto dei segni tal distinzione; pur si vede che difficilmente riesce a distaccarsi affatto dai sentimenti, e ad accorgersi che i concetti dei quali principalmente maestra è la parola non si traggono dalle cognizioni concrete, come quelli che al pensiero dall'intuito sono tramandati per riflessione; e perciò, naturalmente in prima, ed appresso per abituazione, confonde gli effetti colle cause, i modi colla sostanza, immedesima insomma gli opposti, e pone la opposizione ove anzi è identità essenziale. Infatti veggendo sempre a sè stessa presente il sentimento fondamentale lo riguarda come sorgente dell'intendere ed altresì pure del sentire, lo che vuol dire che in quello colloca l'*io;* ed all'opposto trasporta totalmente all'estrinseco le sensazioni passeggiere e variabili, riguardandole come tante qualità che per mezzo del senso si apprendono, e non già come modi dello spirito umano, dipendenti da altrettanti poteri estrinseci aventi colle sensazioni stesse una corrispondenza che all'intuito rimane ascosa; quindi avviene che vago e confuso è il concetto che ci formiamo del sentimento e della intelligenza, e che questa con quello generalmente si accoppia in modo non solo indefinito ma equivoco. Dopo avere infatti confusa la sensazione colla sua causa o, per citare un esempio, dopo avere trasportati i colori, i suoni e le altre sensazioni fuori di noi, non è più possibile non confondere il sentire col percepire;

quindi è che ordinariamente si hanno per una sola e medesima cosa, e se pure si distinguono, tal distinzione non che sia precisa è, per così dire, abbozzata e contradittoria a se stessa.

La volgare illusione già detta, che vale a far disconoscere comunemente il raziocinio improvviso, in virtù del quale il senso comune pone i corpi e le loro qualità, ed a persuaderci che i modi del nostro spirito sieno appunto le qualità dei corpi, probabilmente fu quella che trasse in inganno il fondatore della scuola scozzese; il quale propriamente asseriva come fatto intellettuale un generale falso supposto, disgiungendolo bensì dall' errore grossolano onde prende la origine, cioè da quella prima confusione senza la quale certamente cosiffatto falso supposto non capirebbe nelle menti volgari. Perocchè, mentre avvertiva che le sensazioni non rassomigliano alle qualità della materia più che le parole non rassomiglino alle cose delle quali son segni, affermava altresì che le sensazioni stesse sono seguite dalla percezione immediata della esistenza e delle qualità dei corpi che hanno fatta impressione sui nostri organi. Con ciò credeva di esporre nettamente un fatto intellettuale, non si accorgendo o dissimulando che generalmente si crede di avere la percezione dei corpi e delle loro qualità, perchè gli uni e le altre colle sensazioni confondonsi, delle quali propriamente si ha la percezione, ma che, tolta tal confusione, resta sì la certezza della esistenza dei corpi, ma svanisce del tutto la pretesa lor percezione. Ma i filosofi, piuttosto che accingersi colla necessaria pazienza a ricercare la soluzione delle più gravi difficoltà che incontra la scienza indagatrice del fondamento universale dell' umano sapere, molte volte i fatti dissimulano, o si ingegnano di alterarli, credendo di evitare così gli scogli nei quali sono imbattuti o per osservazione poco esatta o per difetto di analisi o per vizio di raziocinio coloro che li precedettero. Con ciò per altro non si tolgon di mezzo le difficoltà, ma invece si fa sempre più deviare la scienza dal retto cammino, e di quelle per conseguenza di assai si ritarda la soluzione. Tra le scappate che hanno recato più nocumento alla sana filosofia, senza dubbio è la percezione immediata della scuola scozzese; la quale, mentre si proponeva di chiuder l' adito allo scetti-

cismo, gli fece anzi più larga via. Frattanto la erronea dottrina del Reid, più o meno raffazzonata, è sempre con peculiare favore accolta dagli ingegni che si reputano più positivi; e pure se veramente non fosse possibile ritrovare un più solido fondamento alle comuni credenze, in tal caso lo scetticismo assoluto sarebbe sana filosofia. Noi ci siamo sforzati di evitare simile abisso, allontanandoci da quel pendio del quale la stessa ragione non ci avrebbe permesso di stare al sommo; perocchè, se vero fosse che la persuasione della esistenza dei corpi si appoggia ad una percezione tanto inesplicabile, quanto sarebbe se derivasse da una specie di inspirazione,[1] volendoci attenere alla logica, ci troveremmo costretti a volgere in dubbio ciò che prima si credeva più fermamente.

Volendo attribuire allo spirito la percezione immediata dei corpi senza farla derivare da inspirazione, bisogna in qualche maniera appropriare al senso l'intendere. Ciò hanno fatto i filosofi italiani, e, con meno coerenza di tutti, il Rosmini; il quale distinguendo una percezione sensitiva ed una intellettiva, afferma che il senso percepisce la sensazione come passione, l'intelletto per l'opposto come azione.[2] Relativamente alla qual sentenza, certo non è chi non vegga che, se il senso ha la percezione della sensazione, e molto più se la percepisce come passione, il senso è intelligenza; conciossiachè tal percezione comprenda non che una sola ma anzi più idee. Assurda cosa è inoltre il disgiungere la percezione, o piuttosto conoscenza della passione, dalla conoscenza della azione; imperocchè l'oggetto dell'una e dell'altra propriamente è lo stesso, e soltanto la inversione del nostro risguardo ne duplica la cognizione. « La percezione intellettiva del corpo, » conclude il Rosmini, è l'unione dell'intuizione di un ente » (causa agente) colla percezione sensitiva (effetto passio- » ne). »[3] Ma se la percezione sensitiva è, secondo le sue premesse, la percezione dell'effetto come effetto, e non l'effetto stesso, come suonerebbero letteralmente le parole testè ci-

[1] Dugald-Stewart, *Éléments de la Philos. de l'esprit humain.* T. 1. Chap. 1. Sect. 3. Trad. française.

[2] *Nuov. Sagg.*, Part. 5, Cap. 15, Art. 1.

[3] Loc. cit.

tate, necessariamente è insieme la percezione della causa. Del resto non è nè pure da concedersi che la intelligenza discuopra immediatamente nella sensazione la passione e l'azione, ovvero che la prima cosa manifestataci dalla evidenza sia la relazione di causalità. Se ciò fosse, le condizioni tutte della sensazione ci sarebbero conte per la stessa evidenza, talchè per questa tutti i più ardui problemi della filosofia sarebbero tolti di mezzo, e i concetti di sostanza e di modo, di potenza e di forza sarebbero i più chiari di tutti, e mancherebbe affatto ogni ragione o pretesto di dubitare. La percezione che al Rosmini piace di chiamare sensitiva, non meno di quella alla quale ha dato l'epiteto d'intellettiva, richiede un giudizio che alla sensazione opponga un correlativo esteriore. A tal giudizio di buon tempo è precedente la semplice percezione della sensazione; solamente dopo un sufficiente uso della ragione l'uno all'altra incontanente si accoppia; perciò che questo al pari di tutti quanti i giudizj che al senso comune si attribuiscono, procede dalla ragione naturale e dall'insegnamento della parola, e non già da arcano suggerimento della natura, come pretende la scuola scozzese, o dall'unione dell'intuito di un ente colla percezione sensitiva, come il Rosmini enigmaticamente discorre.

Ed ora, rivolgendoci indietro a rimirare il cammino che abbiamo percorso, riepilogheremo con dire che i concetti dell'*io* e del *fuor di me,* sono inseparabili da quelli di sostanza e di modo, di causa, di potenza e di effetto, e che tutti per necessaria induzione dalla idea di mutazione si derivano. Però la mutazione dei sentimenti è propriamente il principio obiettivo dell'umano conoscimento e sapere. Da questa prende occasione la percezione che fondamento è di tutte le idee; per questa, allorchè è avvertita, dopo aver distinta la cognizione dal suo termine, si risale coll'uso del raziocinio al principio conoscente, alla potenza dei sentimenti e alle cause, e si giunge a sapere con certezza che il conoscere ed il sentire son proprj di una stessa sostanza, che la varietà dei sentimenti è connessa colla moltiplicità e varietà delle cose esteriori che alla produzione dei sentimenti stessi concorrono; perciocchè tutti sono effetti, non eccettuato nè pure quello che sempre

e immutabilmente la intelligenza ha davanti a se stessa, e che prodotto è dall'azione che lo spirito umano continuamente riceve dal corpo seco avvinto con quel legame nel quale consiste la vita nostra terrena; e quindi infine ci accertiamo che tutte le mutazioni di sentimenti richieggono mutazioni di rapporti del corpo nostro e per suo mezzo dello spirito coi corpi esteriori.

CAPITOLO DECIMOTERZO.

Della *realtà;* della *successione* e del *tempo;* della *estensione* e dello *spazio.*

Prima di proseguire la catena dei nostri ragionamenti, e svolgere, deducendo, le conseguenze generali dei principj che abbiamo accertati, o da questi per necessaria induzione risalire ad altri concetti, conviene ora che ci arrestiamo alquanto a considerare la connessione dei sentimenti colle diverse lor condizioni, e la connessione delle idee colle diverse specie di sentimenti, per distinguere l'uno dall'altro i concetti occasionati da siffatto rapporto, secondo i termini in ordine ai quali è risguardato, e conviene anche parlare di alcune idee che, acquistate direttamente pei sentimenti, si trasportano alle cose esteriori per la connessione che hanno colle cose medesime le nostre interne modificazioni.

Fra le specie nelle quali distinguonsi i sentimenti havvene una formata con quelli che, siccome abbiamo innanzi osservato, sono l'immagine e, quasi direbbesi, l'eco di altri sentimenti cessati, e sono per conseguenza fondamento della memoria. Oltre a questi che rappresentativi abbiamo appellati, alcuni pur ve ne sono ai quali la mente stessa attribuisce parimente cogli altri un rapporto arbitrario o solamente fondato su qualche lontanissima analogia; cioè a dire li risguarda siccome segni indicativi singolarmente di un altro sentimento determinato, il quale per conseguenza è, verso il suo segno, corrispondente significato. I segni per quel supposto rapporto che siamo abituati ad aggiugnere a ciascheduno, atti sono a

ridestare in noi questo o quel sentimento rappresentativo, secondo la loro suppositiva corrispondenza; ed è così che servono ad indicare anche ciò che attualmente non è obietto di percezione. Fra sì fatti segni sono principalmente i diversi sentimenti eccitati dalla parola; la quale è atta a produrre, per mezzo di sentimenti significativi, una successione di immagini e contemporaneamente di idee ordinata e connessa, secondo che richiede il discorso della ragione, ovvero corrispondente ai pensieri di coloro che parlano. Imperocchè, per ipotesi resa comune e mantenuta inalterabile per tradizione, le parole ridestano nello spirito di tutti i parlanti lo stesso linguaggio le medesime immagini unite con le medesime idee; ed intendere la parola niente altro è che avere presente al pensiero il significato al quale è destinata per comune consenso. Abbiamo anche veduto che dal mondo nostro interiore del sentimento necessariamente l'esteriore si induce; il quale dicesi anche sensibile, per ciò che il sentire ne dipende. Ma i sentimenti che non sono se non immagini di altri non li possiamo, per ragioni già esposte, reputare dipendenti da sensibili cose al pari di quelli che rappresentano. Finalmente conviene ricordare che noi trasportiamo i rapporti dei sentimenti alle cose sensibili, talchè crediamo che il mondo interiore in qualche modo l'esteriore ritragga; e ciò con ragione; perchè la varietà degli effetti, se la potenza è sempre la stessa, dimostra la varietà delle cause, e per conseguenza i rapporti dei primi deggiono corrispondere ai rapporti delle seconde.

Queste avvertenze era necessario premettere, volendo investigare ciò che si debba intendere per *realtà*. La parola *realtà* viene da voce latina che nel linguaggio italiano corrisponde a *cosa*. Alla qual voce primieramente si attribuisce un senso universale, applicandola a tutto ciò che può essere obietto di percezione, e a tutto ciò che è immaginabile, ed anche ai rapporti ed alle idee; le si attribuisce altresì un senso generale, applicandola a qualunque subietto esistente, e finalmente un senso speciale, limitando il suo significato alla sola materiale esistenza; ed in tale risguardo si oppone a persona, nome proprio della esistenza di cui principio è lo spirito dotato d'intelligenza e volere. Qualunque fatto o rapporto

connesso con qualsivoglia cosa che è condizione sua propria dicesi *reale,* perciò che si considera come opposto ad altri fatti dei quali il nostro medesimo spirito è prima condizione e insieme potenza; ovvero ad alti rapporti parimente posti da esso. E, per venire al concreto, primieramente al reale si oppone il supposto; e per conseguenza reali sono i rapporti dei sentimenti che, all'intuito offerendosi, generano le nostre idee; tra i quali non è certamente da annoverarsi, per causa di esempio, il rapporto dei segni coi loro significati. Reale secondariamente è l'opposto d'immaginario; e per conseguenza reali sono e il sentimento fondamentale e le sue modificazioni, ancorchè dipendenti dal nostro pensiero, e i sentimenti che hanno cause esteriori, e in qualche modo il mondo esteriore rappresentano, ma non già quelli che riproducono in immagine le sensazioni passate. Reale finalmente è, siccome abbiamo detto, anche sinonimo di esistente; perciò il soggetto reale è l'opposto di soggetto fantastico, detto volgarmente anche chimerico da quel mostro favoloso che gli antichi poeti resero celebre.

Abbiamo detto essere reali i rapporti corrispondenti alle nostre idee. Non possiamo infatti consentire col Galluppi quando afferma che « il rapporto è un'idea dello spirito, la » quale nasce in seguito del paragone, e non è altra cosa » fuori di quest'idea » [1] e chiama invece reali i termini degli stessi rapporti.[2] Nè le ragioni sulle quali l'italiano filosofo appoggia la sua sentenza atte ci sembrano a confermarla. Esso avverte in sostanza che le relazioni richieggono due termini; che l'un termine all'altro niente aggiunge nè toglie; che il predicato del giudizio significativo di un rapporto non denota una realtà che convenga al subietto; perocchè, se altramente fosse, la stessa al subbietto medesimo converrebbe ancorchè l'altro termine non fosse; che per conseguenza i rapporti sono semplici vedute dello spirito. E certamente, poichè le relazioni richieggono due termini, separando questi l'uno dall'altro, la relazione debbe sparire; facile per altro è il vedere come nientedimeno, partendo da tale incontrastabile principio,

[1] *Elementi di Psicologia*, Cap. 5, § 35.
[2] Ibid.

si arrivi a una conseguenza affatto contraria a quella che ne deduce il Galluppi. Le vedute infatti o idee dello spirito, se uopo hanno di due termini, da questi indubitabilmente dipendono, e sono determinate; per lo che conviene dire che non sarebbero le prime se i secondi non fossero, e che se i termini fossero in sè stessi diversi da quello che sono, diverse anche le idee sarebbero. Per se solo adunque lo spirito non è sufficiente a veder nulla, ed oltre a ciò la sua veduta è determinata indipendentemente dalla facoltà sua visiva, e tale è insomma quale la fanno essere i termini del rapporto; ciò vuol dire che i subietti che per la percezione si distinguono son condizione delle vedute o idee dello spirito, e che altresì pei medesimi è determinata singolarmente la possibilità di tali vedute o idee. Ma sì fatta obiettiva possibilità, se disgiungendo l' un subietto o termine dall' altro cessa di essere determinata, o, per meglio dire, pienamente dileguasi (perciò che l' indeterminato obiettivamente punto non è) necessariamente si fa concreta, e per conseguenza sta in un rapporto di entrambi i subietti. Conviene dunque distinguere le idee dai rapporti che le rendono possibili, e le determinano. I rapporti sono reali, cioè dipendenti dalle cose che per la percezione si discernono e indipendenti dalla intelligenza, sebbene atti soltanto ad essere intesi; il dire diversamente è porre un principio pregno di scetticismo.

Abbiamo lungamente parlato della idea di mutazione, ed abbiamo al tempo stesso avvertito come colla medesima l' idea di successione sia connessa. Tostochè il pensiero si impadronisce di tali due idee, compone diversi concetti che brevemente conviene prendere ora in esame.

Cessando un sentimento può restarne l' immagine; per questa la mente nostra ricorda la congiunzione del sentimento cessato con quelli che tuttavia realmente si provano. La immaginazione soventi volte offre anche al pensiero, per occasione di quella prima, altre immagini di sentimenti che ricordiamo essere stati congiunti col sentimento corrispondente alla prima immagine, ma non già coi presenti. Tale mutazione di cose, aventi rapporto di congiunzione collo stesso soggetto pensato, fa che di questo possiamo distinguere il

cominciamento, la durata ed il termine; mentre alla sua volta la identità dell' indicato rapporto ci fa discoprire un altro rapporto concernente le cose mutate l'una in riguardo dell'altra, cioè quello di successione. Le idee di cominciamento e di cessazione ci sono, come altra volta abbiamo osservato, somministrate dalla stessa evidenza, che ci dimostra la successiva conversione dei contrarj l' uno nell' altro; imperocchè quelle niente altro sono che la dupla ed opposta determinazione della idea di mutazione per la idea di durata. Ora, per ciò che noi ci accorgiamo diverse cose essere sottentrate l' una all' altra nel rapporto di congiunzione con quella dalla quale parte il pensiero, si accoppia nel pensiero medesimo la cessazione di una cosa col cominciamento di un'altra; e così la idea di successione, la quale prima si riferiva ad un solo e medesimo soggetto, e propriamente nasceva dal negare ciò che già si era affermativamente pensato, viene a comprendere più termini, ovvero una moltiplicità di avvenimenti considerati secondo la vicenda del loro rapporto di congiunzione. Conosciuto cosiffatto rapporto di successione, può riscontrarsi e tra gli atti conoscitivi e tra i sentimenti, non solo considerati in sè stessi, ma altresì nei rapporti di loro respettiva collocazione. I sentimenti, come più volte abbiamo ricordato, sono la materia delle cognizioni: però la successione di queste conviene che in qualche modo in quelli trovi riscontro. Ed infatti la successione delle percezioni dipende dalla moltiplicità dei sentimenti, alla successione dei quali talvolta ancora corrisponde, come la successione dei pensieri a quella delle immagini sempre è corrispondente. E posto che da cause esteriori dipendano i sentimenti, anche la successione di questi debbe dipendere dalla successione scambievole di quelle nel rapporto che è necessario abbiano coll' umano individuo acciocchè il sentimento abbia luogo; come pure alla successione scambievole di alcuni sentimenti nella contiguità con qualche altro, debbe corrispondere una pari mutazione successiva nella collocazione delle cause che ci modificano. La successione subiettiva connessa è dunque con una successione obiettiva; in questo come in ogni altro intelligibil rapporto al mondo interiore l' esteriore debbe essere identico.

La durata è positiva e negativa; la prima è l'intervallo che si frappone tra il cominciamento ed il termine di una medesima cosa, la seconda è l'intervallo che separa il cominciamento o il termine di una cosa dal cominciamento di un'altra, o pure la cessazione di una cosa dalla sua riproduzione; l'una è la durata della esistenza, l'altra è la durata della mancanza. La durata è della successione l'opposto; è manifestata bensì dalla successione, colla quale può nel concreto anche proporzionarsi; ed inoltre al pari di questa può riferirsi alle cose e considerate in sè stesse e considerate in riguardo alla loro collocazione. Nel quale ultimo aspetto da tali opposte idee prendono origine i concetti opposti di *moto* e di *stato*. La mutazione dei rapporti di contiguità e di distanza da un lato e la permanenza dei medesimi da un altro lato rivelano esserci una qualsisia opposizione tra le condizioni intrinseche delle cose che mutan di luogo e le condizioni di quelle che al medesimo luogo rimangono. Le parole *moto* e *stato* di così fatta opposizione il doppio lato significano; cioè la prima un effetto in sè stesso ignoto, ma che pure per necessaria induzione si giudica farsi concreto nelle cause dei sentimenti; perciò che qualunque mutazione che i rapporti dei sentimenti concerna debbe esser connessa con una mutazione dei rapporti delle loro cause, e della mutazione dei rapporti necessariamente nelle cose stesse è il principio; la parola *stato* per l'opposto significa la negazione di quel medesimo effetto. Le nostre modificazioni interiori nascono per un cotale rapporto delle cose esteriori col nostro individuo; perciò la successione delle modificazioni interiori corrisponde a una successione dei rapporti di noi colle cose esteriori dipendente dal moto o del nostro individuo o di ciò che il circonda, ed all'opposto la durata delle modificazioni stesse collo stato connettesi. Il moto di una medesima cosa è successivo o continuo; il primo è moltiplice obiettivamente, uno in considerazione; o per meglio dire è l'unione di più effetti distinti, che nella stessa cosa succedonsi, fatta dalla mente che insieme li comprende; al contrario il secondo è il medesimo effetto considerato per la sua durata.

Possiamo distinguere gli avvenimenti in reali e relativi;

i primi son fatti determinati; i secondi sono rapporti di posizione di cose determinate l' una di fronte all' altra. In qualsivoglia avvenimento, o in una nuova cosa consista o pure nell' essere una cosa nuovamente venuta in un rapporto di luogo con un' altra, sempre si danno a divedere un cominciamento ed un termine, tra i quali per conseguenza s' interpone sempre un qualche mezzo o intervallo. Sempre adunque la successione, ancorchè da moto continuo dipenda, con la durata s' intreccia; perciò che comprende un numero di avvenimenti o reali o relativi aventi una qualsivoglia durata. La più rapida successione ci dimostra nella men celere una durata, che, senza il raffronto dell' una coll' altra, non ci verrebbe fatto di avvertire. Ciò fa che si possa pensare la minima durata possibile, la quale appellasi istante. Questo peraltro in verun modo non si determina, sì perchè la successione assolutamente più celere non si conosce, e sì perchè con tardo passo procede la facoltà della percezione.

Trasportata la successione alle cose diverse dall' umano subietto, la mente può pensarla universalmente, cioè a dire può comprendere insieme la universalità degli avvenimenti pensando la loro successione. Considerata in tale universalità, la successione prende nome di *tempo*. Come concetto universale e comprendente tutti gli avvenimenti obiettivi reali e relativi, il tempo è indefinito, cioè a dire nè il suo principio nè il termine ci son noti, nè il pensiero è sufficiente a determinarli, sebbene in realtà deggia necessariamente avere avuto principio, e possa aver termine. Anche della durata la mente nostra si forma un concetto universale, pensandola in risguardo alle cose, non già singolarmente distinte, ma sì bene dopo averle nella loro universalità comprese in un solo pensiero, quasi formassero un solo individuo. Presa in questo aspetto, la durata è opposta ed uguale al tempo. La durata di una esistenza o sostanza non compresa nel tempo dicesi *eterna*. Conviene bensì distinguere l' eternità assoluta dalla relativa; la prima è il pensiero negativo del principio e del termine, la seconda per l' opposto è la negazione soltanto del termine. Ogni successione che dalle altre distinguasi si determina applicando il numero alla moltiplicità degli avvenimenti onde è composta; e le suc-

cessioni diverse, ugualmente che la durata delle cose diverse, si paragonano tra loro, proporzionandole a una medesima successione progressivamente determinata dal numero. Ed anche il tempo è mentalmente divisibile in parti corrispondenti ad altrettante successioni particolari. La successione che corrisponde a un moto continuo derivante sempre dalle medesime condizioni è necessariamente uniforme; talchè per siffatto moto con uguali intervalli dovranno succedersi le cose uguali, risguardandole al dirimpetto di altra cosa che stiasi immota. Trovata una successione uniforme che incessabilmente e con indefinito proseguimento trascorra, si possono per questa determinare, e poscia scambievolmente proporzionare e le diverse quantità di tempo e le successioni singolari e la durata delle cose diverse. A tal uopo perfettamente si adatta l'avvicendamento dei giorni. La mente nostra il tempo universalmente distingue in presente, passato e futuro; l'uno corrisponde alla percezione, l'altro alla ricordanza, il terzo infine alla concezione del possibile. Ogni avvenimento, rispetto allo spirito che lo considera, necessariamente appartiene ad una di queste tre divisioni. Il verbo in ogni umana favella, unitamente all'idea o rapporto a che qual segno s'appropria, esprime anche generalmente il periodo di tempo al quale appartiene il rapporto o l'idea o la cosa stessa significata; e così la parola, dalla quale già vedemmo dipendere il progresso dell'umano conoscimento e pensiero, ci ammaestra ad intrecciare con tutti gli altri nostri pensieri l'idea universale di tempo.

Le sensazioni, specialmente quelle della vista e del tatto, presentano una disposizione di parti che la facoltà della percezione distingue; ed alcune delle quali, dopo essere state distinte, ci appariscono come tra loro contigue, altre come distanti, mentre pur ci accorgiamo esser tutte l'una dall'altra realmente indivise. Possiamo pertanto discernere nell'individuo le parti estreme e le medie, ovvero quelle colle quali esso termina, e che sono tra loro più lontane, e quelle che colle estreme per ambi i lati collegansi; ma chiaramente insieme si vede che tra le parti non si ritrova quella separazione vicendevole che si scorge tra gli individui, e che anzi

appunto una parte coll' altra confondesi ove dovrebbero, se distinte fossero, terminare. Tale non interrotta continuazione delle parti che compongono l'individuo è ciò che si appella *estensione*.

La quale, considerata in concreto, è determinata, è intellettualmente divisibile in parti finchè si arrivi all'impercettibile; ed è uguale o disuguale, paragonandola nei diversi individui. Ed anche la estensione, dopo che abbiamo acquistata la certezza della esistenza delle cose diverse da noi, necessariamente si trasporta dalle sensazioni ai sensibili. Allora, siccome ci formiamo il concetto della universalità delle cose componenti il mondo sensibile, possiamo anche delle cose stesse pensare la sola estensione, ed universalmente pensarla. La estensione pensata in tal guisa astrattamente ed universalmente, prende il nome di *spazio*. Il quale è, rispetto alla nostra mente, indefinito; è divisibile mentalmente in parti uguali ad estensioni concrete. Determinare per mezzo dei sentimenti le cose che sono a contatto di un' altra cosa, è determinare il luogo che questa tiene nello spazio.

Le cose esteriori dalle quali i sentimenti dipendono diconsi corpi. Ciò che qualificazione è dei primi è altresì qualificazione dei secondi. Si deggiono pertanto distinguere in *primarie* e *secondarie* o piuttosto, per parlare più propriamente, in *essenziali* ed *accidentali* le qualità dei corpi. Le une corrispondono all' attitudine che tutti hanno di somministrare al nostro spirito, per mezzo dei sentimenti della vista e del tatto, le condizioni obiettive delle idee di estensione, di solidità, di moto o di quiete; le altre corrispondono alla speciale attitudine di alcuni corpi di arrecarci anche altri sentimenti diversi da quelli che son fondamento di tali idee. Imperocchè per la esperienza si impara che più sentimenti posson dipendere dalla medesima cosa, e che ciascuna cosa che in noi produce certi sentimenti che non sono divisibili in parti, perciò che non presentano una stabile forma individuale, quali sarebbero il calore, il sapore, l'odore, atta è a generare anche gli altri che tal forma presentano, e pei quali abbiamo le idee di estensione, di solidità e di moto, purchè l'umano subbietto si ponga in condizione di ricevere l'azione

che è sufficiente a produrli. Ora è per tale osservazione che si distingue l'essenza universale dei corpi dalla peculiare di alcuni. La prima è espressa dalla definizione analitica della parola « corpo; » la seconda dall'attributo che al corpo accidentalmente si aggiunge. Per la esperienza pure s'impara potersi effettuare nei corpi la separazione del composto già individuale o continuo. La possibilità di tale effetto è ciò che si appella divisibilità della materia. La massima ripetuta da molti che la materia sia divisibile all'infinito, se si deve prendere come se si intendesse di dire che la materia sia composta di un numero di elementi infinito, non è altro che un supposto assurdo; ma se con quella si vuole intendere che le umane facoltà non sieno sufficienti a seguirne la divisione fino al suo limite estremo, la sentenza è incontrastabile; imperocchè certamente la materia è divisibile in così minime parti che la nostra sensibilità più tocca non ne rimane. Del resto la divisibilità non agguaglia nè pure il composto; perocchè la divisione, se il composto esaurisse, lo distruggerebbe sostanzialmente.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

Della natura e delle sue leggi.

Dopo avere dalla mutazione dei sentimenti argomentate cause e potenze dalle quali i sentimenti stessi deggiono dipendere, possiamo porre il principio che da cause e potenze identiche nascono di necessità identici effetti. La manifesta necessità di questo giudizio rende inutile affatto qualunque discorso inteso a provarlo. Più sostanze, siccome innanzi accennammo, come sieno individuate, formano una accidentale esistenza avente un modo suo proprio. Dalla diversa individuazione delle sostanze, nella quale consiste l'intima essenza dell'individuo, dipende la diversità dei modi proprj o essenziali delle esistenze, e la diversa virtù così attiva come passiva delle une verso le altre. Tutte le volte pertanto che identiche saranno le opposte virtù che in guisa identica si

uniranno, o saranno, comunque ciò sia, in rapporto tra loro, l'effetto che ne succederà, sia pure una trasformazione di esistenze o soltanto un modo aggiunto ad alcuna delle esistenze medesime, sarà identico. La identità di potenza convertesi nella identità dell'intima essenza; ma non pertanto dall'essere le cose congeneri non ne viene che affatto indubitabilmente debbano seguirne identici effetti; come vedendo una macchina, non abbiamo altresì la certezza che agirà nel solito modo, se pure non ci siamo assicurati che nessuna alterazione ha ricevuta.

Posto il principio poco davanti espresso, se ne deduce che, varj essendo i sentimenti, varie pur deggiono essere le condizioni dalle quali dipendono; e perciò che l'umano subietto intrinsecamente è sempre lo stesso, ne segue che la varietà indefinita di quelli sia connessa colla varietà indefinita delle cose esteriori per le quali son prodotte le sensazioni. S'ingannava dunque il Gioberti, opinando che non si giunga a provare la realtà dei corpi col principio di causalità, perchè il principio medesimo, siccome esso afferma, « si può accordare » coll'idealismo più perfetto, siccome quello che non impugna » le cause spirituali, e ammette la causa prima. »[1] A convincere di assurdo l'idealismo, basta la varietà dei sentimenti che in noi si succedono; la quale è incompatibile colla semplicità delle cause spirituali e della causa prima, o sia che la potenza di quelli si voglia reputare sostanzialmente semplice anch'essa, o sia che per contrario si giudichi essere moltiplice; perocchè, se è moltiplice, pure certamente non è cambiata quando il sentimento fondamentale e gli altri modi accidentali che in passato ebbero cominciamento, e durano tuttavia, sono tali quali erano prima. Posta pertanto la medesimezza della potenza dei sentimenti, il sopraggiugnere di nuovi modi e la loro varietà son ragioni per le quali necessariamente si argomenta essere in essa avvenuti diversi e varj effetti per diverse e varie cagioni. Nè contraria a tale illazione è la credenza che una medesima cosa possa essere in modo diverso sentita: imperocchè, se uno come sostanza è lo spirito, come potenza dei sentimenti è moltiplice, e propriamente non

[1] *Introduzione ec.*, Cap. 4.

si può dire che le diverse specie di questi derivino dalla stessa potenza, benchè tutti quanti nella stessa sostanza avvengano. Assurdo dunque è il supporre che le sensazioni sieno cagionate immediatamente o dagli spiriti o da Dio stesso, e bisogna per conseguenza credere o che ciascuna sia preceduta da una apposita creazione, ipotesi non meno chimerica, o che esista permanentemente un mondo sensibile.

Certamente non sapremmo ideare la varietà, fuorchè per risguardo alle essenze ed ai modi essenziali ed accidentali delle esistenze; per conseguenza se la varietà dei sentimenti è connessa, come abbiamo detto, colla varietà delle cose esteriori, queste sono altrettante esistenze aventi ciascuna una individuazione propria e modi essenziali e forse anche accidentali. La varietà delle accidentali modificazioni nostre interiori serve dunque a dimostrare la varietà dei modi delle cose esteriori; e rettamente ai sensibili si attribuiscono qualità corrispondenti alle sensazioni, benchè le une dalle altre forse, ed anzi probabilmente, sieno affatto dissimili. Posto ciò, benchè l' uomo, per così dire, ascolti l' eco della voce, e non già la voce stessa della natura, o benchè delle cose che la natura compongono veda soltanto in sè stesso gli effetti e quasi altrettante postille che forse la realtà nè pure tanto o quanto ritraggono, nondimeno i rapporti delle esistenze deggiono essere identici per appunto ai rapporti delle sensazioni a loro corrispondenti, ed abbiamo ragione di trasportare con piena sicurezza al mondo esteriore le cognizioni e i concetti acquistati pei sentimenti, e di applicare le definizioni che a' sentimenti convengono anche alle loro cause. Senza che tali definizioni indirette, benchè assai difettose, sono le sole che ci sia dato di applicare alle cose che all' intuito nostro si ascondono. La definizione, come altrove dicemmo, analizzando la sostanza conoscibile pei rapporti di identità che le diverse specie hanno tra loro, determina di queste la essenza. Ma se in tal guisa le sensazioni nostre soltanto si definiscono, e se le sensazioni son modi, convien dire che le definizioni determinano propriamente e direttamente l' essenza dei modi del nostro spirito; ma nel tempo stesso convertonsi in altrettante determinazioni indirette, bensì parziali e incompiute, della essenza

individuale delle cose esteriori, conciossiachè di loro essenza fa parte il potere o virtù di produrre una certa sensazione. Quivi pertanto viene a proposito il ricordare la distinzione altra volta fatta tra la essenza conoscibile o specifica e la razionale. La prima è la quiddità del sentimento, ed è pienamente determinata dalla definizione: si applica bensì alle cose come sensibili, le quali, perciò che non sono colla percezione comprese, non ci è dato di determinare per la specie ed il genere se non indirettamente, cioè soltanto per l' effetto che ne deriva; la seconda è la quiddità delle cose dedotta, primieramente argomentando dalla corrispondenza che è tra queste ed il sentimento le condizioni che necessariamente esser deggiono nelle une acciocchè l'altro avvenga, ed appresso o analizzando tali condizioni, o alle stesse annodando nuove argomentazioni. Per tal maniera arriviamo a sapere qualche cosa della essenza reale, la quale non solo non si conosce direttamente, ma resta per la più gran parte un arcano anche per la ragione.

Non v'è uomo che non giunga a persuadersi, per quella penetrazione, ovvero per quel naturale e spontaneo discorso che si appella senso comune, che moltissime mutazioni dei sentimenti dipendono da mutazioni esteriori. Ed infatti ogni mutazione abbisogna di una causa che la produca; ma se una cosa diventa cagione, ciò necessariamente succede per virtù di un evento ovvero di una mutazione per la quale o nasce in quella la forza che un'altra mutazione produce, o la forza già prima esistente dispiega, come si sia, una azione in una determinata potenza. Non potrebbe pertanto aver luogo veruna mutazione di sentimenti se dei medesimi non fossero mutate le cause, nè parimente tal mutazione di cause, quando l'uomo è pienamente passivo, se verun cambiamento nel mondo o nelle cose esteriori non avvenisse. L' osservazione e il ragionamento altresì ci dimostrano che tali mutazioni esteriori, se talvolta riguardano soltanto i modi accidentali, spesso sono anche essenziali; però il mondo sensibile si compone di esistenze passibili e di modificazione e di trasformazione e di distruggimento. Resa così universale l' idea della mutabilità delle cose, l' umano pensiero si eleva all' assioma astratto di

causa, e pone alcuni astratti o universali giudizj come suoi corollarj immediati. I concetti di causa e di effetto son fondamento principalissimo dell' umano sapere; imperocchè tutti i ragionamenti degli uomini, salve poche eccezioni, immediatamente o mediatamente collegansi col rapporto di causa, applicato ad alcuna tra le cose moltiplici che l' universo compongono.

Sull' assioma che identici sono gli effetti che per cause identiche emergono da identiche potenze, è fondata la comune persuasione della stabilità delle leggi della natura. Così pensiamo, per modo di esempio, che tutti quei sentimenti ai quali ha data origine l' avvicinamento di un corpo esteriore ai nostri organi deggiano necessariamente e infallibilmente riprodursi tutte le volte che il corpo stesso torni ad agire su quelli nel medesimo modo; e che le trasformazioni dei sentimenti che ci dimostrano uno essenziale cambiamento esteriore deggiano rinnovarsi ogni qualvolta il sentimento ci fa certi che le medesime condizioni concorrono. Perciò quanto tale persuasione, come derivante dalla ragione, è conforme al vero, altrettanto da questo dilungansi le opinioni di David Hume sul principio di causa e di effetto, e sulle deduzioni che ne dipendono. Il quale, incominciando dall'osservare che, indipendentemente dalla esperienza, i fatti presenti non ci forniscono modo o ragione alcuna di prevedere quelli che succederanno, ha creduto essere manifesto che tutti gli avvenimenti ci si mostrano in congiunzione non già in connessione, e da ciò primieramente ha dedotto non avere l' uomo l' idea di causa efficiente, e secondariamente ha tolto argomento per giudicare che per mero instinto crediamo alla similitudine del futuro col passato. Come noi ci formiamo l' idea di connessione, come si acquisti la certezza che ogni avvenimento è connesso con altri antecedentemente accaduti, e come sia cosa impossibile che sì fatta connessione di avvenimenti intuitivamente si apprenda, o ci sia manifesta per immediata evidenza, fu già per noi dimostrato innanzi. Certo se si dovesse accettare il principio che non si abbia l' idea di connessione, non l' idea di causa efficiente, e se per conseguenza cadesse il corollario che abbiamo aggiunto all' assioma di causa, legitti-

mamente si argomenterebbe che la proposizione colla quale si afferma la similitudine tra il passato e il futuro non abbia nulla di necessario; ma poichè falso è il principio, falsa del pari è indubitabilmente cotal conseguenza. Non tutti i fatti che veggiamo succedersi sono altresì connessi per la ragione che si succedono; e se per connessione s' intende il rapporto che l' effetto ha colla causa, certamente la esperienza non trova se non fatti congiunti, perciò che le cose delle quali abbiamo la percezione sono tutte effetti, e nessuna è al tempo stesso causa dell' altra. È peraltro anche tra gli avvenimenti che per via di percezione si apprendono una connessione, tutte le volte che le condizioni del fatto antecedente sono altresì condizioni del susseguente; allora è del tutto impossibile che questo avvenga senza che prima l' altro sia pure avvenuto. Ma perciò che le cose delle quali si ha la percezione niente altro sono che effetti, e di veruna causa o potenza non abbiamo cognizione diretta, nè pure tal connessione è per noi evidente o intuitiva; lo che per altro non toglie che se ne abbia certezza, quando all' evidenza supplisca l' argomentazione induttiva. È per ciò che, per modo di esempio, la sola vista dell' acqua per sè tanto non basta a farci prevedere che quella cosa esteriore, onde per gli occhi in noi si è prodotta tal sensazione, ha virtù di estinguer la sete; anzi nè pure quando il fatto del dissetare è avvenuto, ne sappiamo rendere ragione; la visione infatti dell'acqua e la estinzione della sete sono due diversi effetti prodotti in diverse potenze, che intimamente non conosciamo, da una sola e medesima causa, che parimente in sè stessa ci è ignota, e della quale niente altro ci è dimostrato dal fatto che la esistenza. Certo è dunque che l' uomo, non conoscendo le potenze e le cause indipendentemente dalla esperienza, non può sapere se ciò che in esso ha prodotto un effetto abbia virtù di produrne anche un altro; lo che vuol dire che non è in grado di determinare quali effetti sieno in connessione tra loro; ma quando sa per la esperienza che ad alcuni effetti, dove certe condizioni concorrano, altri effetti succedono, ogni qualvolta i primi si riproducono, è autorizzato ad argomentare che, concorrendo le medesime condizioni, i secondi pure si ripro-

durranno; perciò che dalla identità dell' effetto bene s' inferisce la identità della causa e della potenza.

Si determina di un avvenimento la causa appunto coll'indicare quali altri effetti, oltre a quello che è presente all' intuito o al pensiero, dalla medesima causa possono esser prodotti o nello stesso o in altro soggetto. Vero è che a questo punto cessa la induzione pura ed incomincia l'empirica; perchè a tal uopo è necessario ricorrere all' esperienza, e ricordare i diversi fatti coi quali è stato sempre congiunto quello dal quale siffatta ricerca incomincia. Ma dalla congiunzione costante rettamente argomentasi quella connessione reciproca che consiste nell' avere un comune principio; perciò che tanta uniformità col fortuito non si concilia, e nell' intrecciarsi dei varj eventi, è del tutto impossibile che le cose aventi una causa diversa sempre avvengano insieme, o si succedano immediatamente. Si può dunque con piena certezza riguardare la costante congiunzione dei fatti propriamente come conseguenza della medesimezza di causa o piuttosto della individuazione delle cause; perchè non evvi altra ragione sufficiente a spiegarla, e non è affatto credibile che sia senza ragione. Perciò benchè non si conoscano intuitivamente le potenze e le cause, il giudizio che afferma il futuro esser simile al passato, astrattamente preso, ha in sè stesso piena necessità di ragione; ma non si dee credere per questo che in concreto necessariamente si applichi ad ogni e singolo avvenimento; imperocchè, dietro la scorta della esperienza, da un primo fatto si argomenta un secondo, supponendo che la causa e la potenza, onde l' uno è derivato, abbiano essenzialmente in sè stesse tutte le condizioni che son necessarie a ciò che sia prodotto anche l' altro; ed anche tale supposizione per la esperienza in certezza è convertibile, ma pure non così che resti esclusa assolutamente la possibilità che avvenga contrariamente a quello che si prevede.

La connessione che l' effetto ha colla potenza e colla causa si converte in una triplice necessità così di ragione come di fatto. Ed invero, quanto è all' effetto, è necessaria una potenza e una causa, perciò che, senza il concorso dell' una e dell' altra, non accadrebbe giammai; e per converso se una potenza vi

sia capace di un certo effetto, questo è necessario ed infallibilmente debbe succedere, posto che antecedentemente abbia luogo quell' avvenimento che si richiede acciò che in tale potenza una causa corrispondente venga ad attuarsi; ed infine, date una causa ed una potenza determinate, l' effetto è necessariamente determinato, talchè rettamente dalla identità degli effetti si argomenta la identità delle cause e delle potenze. Bisogna dunque distinguere, trattandosi dei rapporti scambievoli delle cause, delle potenze e degli effetti, quattro diverse ragioni di necessità. La prima delle quali consiste nella condizionalità di ogni mutazione e nella impossibilità che la non esistenza si converta invece di essere convertita nella esistenza o questa in quella, cioè a dire che i contrarj sieno il medesimo; consiste la seconda nel non avere veruna cosa, separatamente dalle altre, virtù di mutare, perciò che non v' è mutazione senza un soggetto che la soffra, e la passione richiede essenzialmente un principio attivo diverso dal passivo; la terza è la connessione dell' effetto colle sue condizioni, per la quale la mancanza dell' effetto importa la mancanza di qualche condizione necessaria a produrlo; e finalmente la quarta è la diversa limitazione essenziale delle cose alla quale necessariamente corrisponde la diversa, ovvero diversamente determinata possibilità degli effetti. Tutte queste diverse ragioni all' ultimo si riducono alla condizionalità che propria è delle cose, o sia che come effetti o sia che come cause o come potenze si considerino, e dalla loro imperfezione dipende.

La necessità della quale parliamo è ciò che legge si appella. Si definisce per conseguenza la legge « una necessità naturale inerente ai mutui rapporti delle cause, delle potenze e degli effetti. » E dicesi necessità naturale per doppio risguardo, in conformità del doppio significato della parola natura. Per natura infatti si intende la universalità delle cose aventi tra loro rapporti essenziali ed accidentali, secondo le essenziali ed accidentali qualità delle cose medesime. Quindi è che necessità naturale, in coerenza di tal concetto, vuol dire propria di tutte le cose che alla natura appartengono, considerandole come cause o potenze od effetti l' una dell' altra.

S' intende altresì per natura l' attitudine o capacità relativa di ciascuno individuo, come è determinata dalla propria intima essenza; e perciò la necessità dicesi naturale anche in senso di derivante dalla natura della causa o della potenza.

Alla umana intelligenza non è dato il conoscere direttamente l' intima essenza delle cose, e i rapporti delle cause colle potenze rimangono ascosi all' intuito; ma ancorchè tutto questo fosse evidente, e per conseguenza palese ed aperto ci si dimostrasse il procedere della natura, nondimeno per accorgerci che il procedimento della natura è necessario, e per formarci l' idea di legge, bisognerebbe sempre ricorrere al raziocinio; imperocchè, se di tale necessità sommo principio è l' imperfezione, e se questa è propriamente un'idea nostra negativa, tale necessità, che si converte nella esclusione di ogni altro possibile diverso da quello che delle cose connesso è colla essenza, non si dichiara all' intuito, ma si argomenta. Posto ciò, ne viene la conseguenza, che la necessità naturale, o legge che dir si voglia, sia una idea che al procedimento della natura, ai rapporti del presente col passato e col futuro si applica per necessità logicale, ovvero per deduzione; e tale idea si è la identità o convertibilità della possibilità naturale, considerata nelle sue condizioni e determinazioni universali o speciali, nella assoluta impossibilità, se alcuna di coteste condizioni si tolga, o nella impossibilità del contrario o dell' opposto, se le medesime condizioni permangano. Parimente alla necessità del discorso corrisponde la legge della ragione, dipendente come altre volte abbiamo detto dalla connessione dei concetti o pure dalla connessione che inseparabili rende i rapporti delle cose pensate; per lo che propriamente è l' obietto del pensiero che, dettando per così dire un giudizio al subietto pensante, impone alla ragione la legge pei giudizj successivi. Perciò la ragione o principio del pensiero ovvero idea di legge naturale è la necessità logicale o legge della ragione. Affermare per conseguenza un evento come necessario o impossibile, non è altro che dar per certo che non sarebbe senza contradizione il pensare che non succederà o all' opposto che sia per accadere; ed è appunto per questo che approviamo anche il mero possibile,

cioè a dire un mezzo tra l'impossibile e il necessario, mezzo che non sussiste se non relativamente alla nostra ragione, e che insomma non è altro che l'opinabile, il quale ha luogo allorquando non ci è nota una ragione buona a renderne certi di un avvenimento futuro o del suo contrario; imperocchè, se non fosse la imperfezione del nostro conoscimento, per la quale rimane costretto anche il discorso della ragione tra troppo angusti confini, ci apparirebbe la necessità relativa di tutto ciò che è o che sarà, e per converso la impossibilità di ciò che non è e non sarà, salvo se si trattasse di fatti dipendenti da libere cause.

La legge naturale è astratta e concreta, universale e singolare. La legge astratta ed universale deducesi dai puri e astratti concetti di causa, di potenza e di effetto, e dalla imperfezione essenziale delle cose appartenenti alla natura. All'opposto ogni legge speciale o concreta si determina dietro la scorta della esperienza, ovvero per la osservazione degli effetti, per mezzo dei quali soltanto la mente giunge a definire le cause e le potenze, argomentando dalle qualità degli uni quelle delle altre.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

Del principio di creazione.

Allorquando una capacità si trova in rapporto con una forza corrispondente, cioè ne riceve l'azione, necessariamente nasce un effetto determinato dalla natura della forza e della potenza onde emana. Se peraltro si tratta di avvenimenti accidentali del tutto fatali, le azioni e le passioni si intrecciano in modo da formare una catena di effetti l'uno coll'altro collegati e connessi. L'esistenza infatti, anche in ciò che ha di accidentale, non muta per sola virtù intrinseca; conciossiachè ogni mutazione di modi richiegga una precedente mutazione dei rapporti delle forze e delle potenze dalle quali i modi stessi derivano, e per conseguenza nuovi rap-

porti con altre forze, e per conseguenza ancora mutazione dei rapporti di queste verso altre forze e potenze. Nè diversa si dee reputare l' origine della esistenza di nuovi individui, o piuttosto delle trasformazioni delle esistenze; imperocchè, se le reali sostanze naturalmente non si creano nè si distruggono, ogni nuova composizione delle medesime debbe connettersi con una scomposizione cagionata altrove parimente da forza esteriore. È conseguenza di ciò che le cause naturali sieno quasi tutte, e forse tutte, cause seconde, cioè a dire veri e proprj effetti, di fronte ad altri avvenimenti e ad altre cause dalle quali dipendono, e però niente altro che mezzi, considerandole in relazione con queste e coi loro effetti immediati. Ma, perchè necessariamente, se v' è ciò che è secondo, vi deve essere ciò che è primo, anche questa naturale connessione di eventi, questa catena di mutazioni uopo è che abbia un principio; e per conseguenza necessariamente bisogna supporre che qualche cosa nell' ordine della natura non riunisca, dirimpetto alle altre, la doppia qualità di potenza e di causa, ma forza essendo essenzialmente, cioè per l' intimo componimento delle sostanze per le quali esiste, faccia nascere estrinsecamente un moto onde tutti gli altri effetti prendano principio, cioè a dire un effetto o continuo nella universalità delle cose o continuato universalmente, incominciando dalle cose che sono con tal forza immediatamente in rapporto, dal quale effetto secondariamente derivino tutti gli altri che sono discreti ed a noi sembrano accidentali. Per altro ciò che naturalmente è prima cagione potrebbe non essere altro che un primo mezzo, rispetto a un potere superiore all' ordine della natura. Se ciò fosse, la fatalità degli avvenimenti connetterebbesi con un principio che, da veruna cosa e nè pure per la sua stessa essenza necessitato, imporrebbe all'ordine della natura la necessità che il governa, e che solo veramente meriterebbe di essere causa appellato, appunto perchè, non da cosa alcuna, come abbiamo detto, e perciò nè pure da veruna ragione o fine, necessitato, a tutto il fine imporrebbe, e tutto al fine imposto farebbe servire.

Se un principio evvi cui nulla necessiti, esso è o l' assoluta libertà o l' assoluta necessità sustanziata; se nè pure ra-

gione alcuna, come abbiamo detto, non lo necessita, esso o pone assolutamente le ragioni di tutto, o pure è piuttosto di tutto la ragione assoluta. Ora per vedere se sia necessario supporre tale principio, giova indagare se nell'ordine di natura vi sieno libere forze, e se la loro libertà dipenda da soprannaturale condizione; e dopo ciò, posto che di tal condizione la necessità ci apparisca, dalla perfezione che la medesima debbe avere come fattrice di libertà, e dalla imperfezione delle naturali forze e potenze, sarà facile argomentare quale esser deggia di fronte a tutte le altre esistenze, e se essa pure sia libertà o piuttosto necessità assoluta.

Nel giro della natura l'unica libera causa che si conosca è lo spirito umano. Bensì la libertà che gli è propria è imperfettissima; perciò che l'azione umana è circoscritta in angustissimo giro, è occasionata e definita dagli effetti subiettivi, cioè a dire dai sentimenti; ond'è che alla libertà propriamente appartiene soltanto l'elezione dei mezzi ed anche del fine ultimo, se pure tutte le azioni sono adattabili ad un medesimo fine, ma non già sempre l'elezione dei fini singolari e immediati. Ora questa imperfettissima libertà dalla ragione dipende; e la ragione si sviluppa soltanto quando la cognizione, che ne è il seme, vien fecondata dalla parola. Ma se per la parola soltanto prende origine naturalmente la ragione, e quindi la libertà, sostanzialmente in una tradizione consiste l'umano sapere; e d'altra parte della tradizione il cominciamento bisogna che si connetta con una soprannaturale rivelazione, per la quale l'uomo abbia appresi la prima volta i sommi e sostanziali principj della scienza universale, ed abbia poscia potuto alla parola affidarli per infonderli con questo mezzo nell'altrui mente, e così la ragione educando fare la sua stirpe partecipe di libertà. Per conseguenza è cosa indubitabile che la ragione e la libertà son dono soprannaturale di una intelligenza la quale direttamente legge nel libro dell'universo.

Più perfetta libertà della umana, ma pure sempre libertà imperfetta, sarebbe questo potere superiore che ha fatto colla sua rivelazione nascere un ordine naturale, cioè l'ordine che intellettuale e morale si appella, se dal medesimo anche la

esistenza non solo dell'umano subietto non dipendesse, ma altresì delle cause che arrecano modificazioni allo spirito, e per sì fatto mezzo determinano la sua conoscenza, se non avesse insomma l'universo non solamente ordinato, ma creato sostanzialmente. Ciò supposto, il soprannaturale principio della libertà umana, sebbene incondizionale e assoluto, considerato in sè stesso ovvero in sua sostanza, sarebbe condizionale come principio della libertà, perciò che senza l'umana esistenza, tale non avrebbe potuto esser mai; senza che gli avrebbe determinato il possibile, e per diretto la imperfezione essenziale della umana natura, e per indiretto la natura delle forze che modificano lo spirito umano; talchè quel soprannaturale principio sarebbe pure soggiacente ad una necessità dall'estrinseco derivante, e così non sarebbe nè l'assoluta necessità nè l'assoluta libertà sustanziata, il che ripugna al concetto di soprannaturale. Per lo che già si vede che vi debbe essere un principio creatore; il quale, sia qui detto incidentemente, dovrà riguardarsi come l'assoluta necessità che di tutto è ragione. Infatti l'assoluta libertà che pure, come assoluta, dovrebbe porre le ragioni di tutto, non è punto un concetto approvabile, come quello che porterebbe a far credere che la somma intelligenza sia libera, per così dire, di pensare affermativamente ciò che ora si reputa assurdo, e che l'assurdo, se fosse pensato dalla assoluta libertà di pensarlo, diventerebbe una assoluta ragione. La libertà pertanto è certamente una perfezione delle esistenze seconde, a rispetto di quelle che fatalmente operano; ma, considerata puramente in sè stessa, essenzialmente dipende da imperfezione.

Se le esistenze che per la loro armonica varietà e per l'ordine di loro effetti compongono l'universale individuazione della natura sono increate ed eterne, la prima intelligente sostanza, che per la ragione e la libertà dell'uomo necessariamente s'induce, riguardata come principio delle medesime facoltà, non è se non essa stessa una libertà condizionale e imperfetta; ma se le naturali esistenze sono in loro sostanza temporanee e create, la sostanza prima è causa assoluta creatrice, ed ordinatrice dell'universo. Vedemmo già

come sia necessaria cosa il supporre la creazione sostanziale; ora giova indagare se niente altro confermi quella prima nostra argomentazione. Se pei dettati del senso comune si volesse pronosticare il resultato della indagine che ci proponiamo d' imprendere, certo è che dal senso comune non si caverebbe verun costrutto. La storia infatti ci attesta le credenze teologiche e cosmologiche variare secondo la diversità dei popoli e delle età; ma volendo sommare le opinioni, si troverebbe essere di gran lunga minore il numero delle genti che hanno creduto alla creazione sostanziale a petto a quelle che non l'hanno nè pure sospettata come possibile. Pure se si rifletta che il massimo assurdo è appunto l'essenziale cartère di tutte le religioni e di tutti i sistemi ontologici che il concetto ripudiano della creazione sostanziale, è lecito fare conghiettura che, tolto questo concetto, diventi impossibile il serbare veruna dirittura di logica, e che però tanto valga in siffatto caso il lasciar libero il freno alla fantasia, quanto il pretendere di ragionare. La moltiplicità degli assurdi che si riscontrano sempre nelle credenze e nei sistemi che qui ricordiamo è dunque un primo e non leggiero argomento di verità per le credenze e sistemi opposti; conciossiachè l'umana ragione non debba rigettare quella ipotesi che sola non è contraria alle leggi del suo discorso; e se le scuole e le sette non se ne sono appagate, ciò si vuol riputare all' orgoglio dell' uomo che si accorse non poter saziare il suo spirito di dominare senza il soccorso della empietà.[1]

Abbiamo poco davanti avvertito, e giova qui ricordare, che talvolta non abbiamo sufficienti ragioni nè per accogliere nè per rigettare una data opinione. Ma, eccettuate quelle notizie che unicamente dipendono da un singolare sentimento che attualmente noi non abbiamo, la mera probabilità di tutte le altre opinioni che i concetti generali e universali risguardano, da niente altro dipende che dalla nostra imperizia di ragionare. Imperocchè tale è il legame di tutti i nostri concetti, che i due opposti per verun modo non possono convenire al medesimo, e di qualunque si sia cosa o non ne ab-

[1] V. Mitroud, *De la nature des sociétés humaines*, chap. 6, 7, 8.

biamo nessuna essenziale notizia, ed in tal caso non siamo buoni neppure a pensarla nè a nominarla, o ne sappiamo qualche cosa, e ciò basta a pórci in grado di compierne la notizia col ragionamento, aggiungendo al concetto che ne abbiamo tutti gli altri concetti che sono con quello connessi e separandone i ripugnanti; insomma sta sempre a noi lo estendere il nostro sapere qual che si sia, quanto il consentono i limiti entro i quali è circonscritto l'umano conoscimento, dal quale pure il pensiero accatta i concetti che la ragione unisce o disgiunge.

Sono l'eterno e il creato, non è concesso di dubitarne, per la nostra ragione l'uno necessariamente eterno, l'altro, per riguardo a sè stesso, necessariamente creato; ed in fatti ciò che non ebbe causa è la stessa impossibilità di esser creato, ed all'opposto ciò che una causa si ebbe è la stessa impossibilità di essere senza una causa. Ma se delle cose naturali o la creazione o all'opposto l'esistenza senza la creazione è impossibile, si dee pure per necessaria induzione portare a fine il dilemma, e rinvenire la verità; perchè il concetto di natura conterrà qualche idea che con quella di eternità sia connessa o pure invece colla sua negazione, o per converso l'idea di eternità sarà connessa con qualche altra idea che alle cose naturali deggia necessariamente applicarsi o necessariamente disapplicarsi, per non togliere le condizioni delle idee che indubitabilmente alle cose naturali convengono.

Invieremo il nostro discorso in questa difficile e suprema ricerca con porre per principio essere per assoluta necessità eterno ciò che non ha nè in sè nè estrinsecamente veruna condizione di esistenza, ciò che insomma è assolutamente incondizionale. L'assolutamente incondizionale, che le cose condizionali necessariamente fanno supporre, è uno, non determinato nella propria essenza, cioè a dire tale che la infinità ne è la essenza; lo che importa essere assolutamente perfetto; ed infatti qualunque pregio o eccellenza onde alcune cose sopra tutte le altre risplendono, e che appunto per la opposizione delle une verso le altre si avverte, necessariamente colla infinità si connette, o piuttosto nella stessa infinità si converte, la quale, per la imperfezione di nostra mente,

noi non siamo buoni a comprendere, se non risguardandola sotto moltiplici aspetti, valendoci dei concetti acquistati per la considerazione delle cose e dei loro rapporti. Come assolutamente perfetta, la sostanza assolutamente incondizionale non può ricevere estrinsecamente veruna nuova perfezione, nè può in sè stessa avere alcuna virtù per estrinseca occasione attuabile; perciò che assurda cosa sarebbe l'applicarle di potenza il concetto, il quale necessariamente involve limitazione e determinazione, che vuol dire difetto essenziale: come infinita essa è tutto, e tutto necessariamente è attuale nella sua pura e incondizionale unità. Nè del pari può estrinsecamente venirle imperfezione veruna; perciò che eterne sono le perfezioni che non hanno condizioni, certo essendo che la incondizionalità si converte nella impossibilità di cessare; senza che, se la essenza di tal sostanza è la infinita e perfetta unità, una è la perfezione, e per conseguenza, se di accrescimento incapace, molto più di diminuzione. Ora effetti non vi sono senza cause; ogni causa condizionale è anche un effetto; perciò l'incondizionale assoluto, che necessariamente dal condizionale s'induce, è altresì prima causa. Ma se il primo tutte le perfezioni comprende in una infinita unità, non solo sarà prima causa, ma sì bene causa e condizione assoluta, cioè potestà di tradurre alla realtà tutto quanto è possibile senza bisognò di estrinseche condizioni; perciò che, tutto essendo, assurdo sarebbe il supporre altra condizione a ciò necessaria oltre esso infinito principio; anzi, conciossiachè la sua infinità non comporti che da cosa alcuna sia limitato, necessariamente esso è tale che per sua virtù sola esistono tutte le condizioni degli effetti naturali. Perciò, se qualche cosa è prodotta per concorso di moltiplici condizioni, necessariamente queste dipendono da una causa assoluta. Ma l'universo è un indefinito intreccio di cause di potenze e di effetti; dunque indubitabilmente evvi una causa assoluta creatrice dell' universo.

Ma volendo anche il discorso rivolgere al lato opposto, è da osservare che in quella guisa, che sarebbe assurdo il pensare che la sostanza perfetta o non sia eterna o non sia, come causa, incondizionale e assoluta, lo che vuol dire crea-

trice, parimente sarebbe assurdo il supporre che le semplici sostanze le quali non hanno propria e distinta essenza, o tale almeno non l'hanno in modo assoluto, e che, formando col loro componimento un esistente imperfetto, sono necessariamente esse pure imperfette, sieno increate; conciossiachè la imperfezione e la incondizionalità sieno vicendevolmente contrarie. E veramente se colla incondizionalità si connette la perfezione assoluta o piuttosto se l'una si converte nell'altra, per opposito la imperfezione dee necessariamente connettersi colla condizionalità, anzi appunto in questo consistere che l'esistente anche sostanzialmente dipenda da condizione. Ed infatti le sostanze onde si formano i diversi individui hanno necessariamente una imperfezione intrinseca ed essenziale; senza ciò, come testè si avvertiva, sarebbe assolutamente impossibile che perfette sempiternamente non fossero, o che di esser tali cessassero per cagione esteriore. Ma una sostanza la quale sia per sè stessa, e indipendentemente da qualunque principio, è necessariamente perfetta; perciò che, trattandosi di unità semplice, tra l'esser tutto e il non essere nulla in sè stessa non si vede mezzo possibile. Dunque ogni imperfezione delle sostanze è necessariamente essenziale, cioè a dire debbe consistere nell'essere per sè stesse impossibili, nel non essere nulla considerate in sè unicamente, e per converso nell'aver tutta la possibilità loro in un potere assoluto ed illimitato, e nell'essere tradotte alla realtà, laddove cose per sè non sarebbero, per quella individuale esistenza nella quale sono, o per meglio dire soltanto per quella stessa loro reciproca unione onde resultano le singole cose. Nè a togliere in qualche modo di mezzo la necessità di una causa assoluta a riguardo di esistenze imperfette, gioverebbe il provare che siffatti sostanziali elementi sieno l'uno verso dell'altro condizioni e al tempo stesso condizionali; perchè, quantunque sia vero, come vedremo tra poco, che per la individuazione vengano, per così dire ad integrarsi scambievolmente, non per ciò ne verrebbe che ciascuno dalla unione sola tragga la possibilità propria che non ha in sè medesimo. Chi ciò pensasse caderebbe nell'assurdo; perciò che tanto è dire che quelli per sè non sarebbero, o che ciascuno sia per sè stesso impossibile, quanto

che sieno assolutamente condizionali; onde deriva la conseguenza che essere non possano condizioni se non seconde, cioè se non quando un principio supremo di loro possibilità supplisca al difetto. Ciò che non ha possibilità propria solamente nell' assoluto può averla. Fuori dell' assoluto invano si cercherebbe una ragione sufficiente della esistenza dei diversi individui; ed infatti qualunque altra ipotesi debbe portare all' assurdo, tuttavolta che per necessaria induzione si arriva ad accertare che tutto ciò che in qualunque maniera è imperfetto debbe esser creato.

Non v'è bisogno di dimostrare che nessuna tra le esistenze appartenenti all' ordine della natura è perfetta. Sappiamo infatti che all' ordine stesso universalmente si applica l' idea di tempo, la quale è logicamente connessa coi concetti di causa e di effetto, cosicchè l' ordine naturale è un ordine di cause e di effetti; ora il soggiacere o l' avere attitudine a soggiacere a una causa è manifesto e certo indizio di imperfezione. Nè a diversa conseguenza si arriva togliendo argomento dalla unione o composizione individuale, senza la quale non è in natura veruna sostanza, appunto perchè una sostanza che se ne stesse affatto disgiunta più non sarebbe imperfetta. La imperfezione infatti è una determinazione essenziale che manifestamente involge difetto o mancanza o negazione essenziale. Questa mancanza o negazione in una semplice unità sarebbe contraddittoria, e per conseguenza impossibile, come abbiamo testè avvertito, senza che le supplisse un potere assoluto o infinito; ma sarebbe del pari cosa contraddittoria che la unità sostanziale avesse una essenza bensì determinata, ma al tempo stesso assoluta, ovvero conoscibile o comprensibile solamente per sè e per la sua causa, astrazione fatta da qualunque altra sostanza o condizione, conciossiachè, in tal supposto in questa sua medesima essenza sarebbe infinita; ora il concetto di un parzialmente infinito è un assurdo. Così per causa di esempio, posto che una sostanza fosse intelligenza per sua propria essenza soltanto e independentemente da qualunque determinato intelligibile, la medesima necessariamente si convertirebbe in intelligenza indeterminata o infinita, il che non solo non è approvabile se non a riguardo di una

sostanza infinita assolutamente, ma escluderebbe altresì la possibilità di una determinazione successiva. È perciò che le sostanze imperfette non solo sono necessariamente condizionali, siccome tali che non sono possibili se non per l'assolutezza e infinità della prima causa, ma altresì necessariamente hanno una essenza relativa; cosicchè non saranno altro in sè che poteri determinati dalla loro causa, ed attuati per altri poteri o condizioni a loro corrispondenti. Ma un potere intanto è realmente, inquanto ne deriva un atto qualsisia. Un atto necessariamente determinato, necessariamente dee resultare da più condizioni; per lo che le sostanze, se altro non sono che condizioni o poteri di un atto determinato, disgiunte l'una dall'altra in modo che cessi o non abbia luogo quella reciproca corrispondenza che all'atto è necessaria, si riducono a nulla. Bisogna infatti distinguere la cosa alla quale si addice di potere il concetto, e che, in sè stessa considerata e comparativamente colle altre, somministra altre cognizioni e concetti diversi da quello, dalla cosa che altro non è che un potere. Quanto alla prima, allorchè non avviene l'atto o l'effetto del quale la cosa stessa è una condizione, certamente il potere a quello corrispondente altro non è che un concetto di nostra mente, una connessione con un effetto che ci è concesso di attribuirle per supposizione; ma pure esiste realmente il subietto del quale noi pensiamo tal contingenza. Così, per cagione di esempio, una leva che giace immota, che non è posta in azione, è bensì cosa appartenente a una specie, laddove la forza o potere di sollevare i pesi è una qualità che non ha attualmente, è un concetto che la nostra mente le aggiunge, perchè il sollevamento del peso è un effetto connesso con una cosa di quella medesima specie. Ma lo stesso non si può dire trattandosi di unità semplici le quali altro non sono che determinati poteri; perciò che, se tolto l'atto delle medesime, o l'effetto che ne dipende, necessariamente è tolto il potere, bisogna pur convenire che, tolto l'atto, tali sostanze non sono assolutamente più nulla. La stessa virtù creatrice non può fare che appartenga al reale ciò che assolutamente è contradittorio; e sarebbe assolutamente contradittorio che la unità pura avesse una essenza affatto propria

e distinta, e non fosse altresì infinita, o che qualche cosa esistesse che fosse meno che unità, o che l' unità in sè stessa non contenesse. E perchè del pari è impossibile che la stessa onnipotenza crei non che molti, ma nè pure un solo infinito, e per conseguenza altre sostanze che in loro essenza non sieno relative, conviene dire che la relazione onde queste prendono la essenza convertesi nella possibilità della esistenza rispetto alle cose future, e in essenziale condizione della esistenza attuale. Tale relazione di sostanze altro non è che la combinazione di diversi poteri corrispondentisi, per la quale si fanno reciprocamente l' uno dell' altro integranti; per lo chè la esistenza necessariamente dipende da questi stessi poteri formanti un tutto individuale, avente qualità proprie e determinate; e per conseguenza, se una sostanza cessasse di appartenere ad uno individuo, per necessità resterebbe annullata, essendo affatto impossibile che una sostanza diversa dalla infinita esista fuori di una determinata e singolare relazione individuale. Idealmente dunque distinguonsi le naturali sostanze, ma realmente sono inseparabili, perchè l' una dell' altra son condizione; talmente che in certo modo può dirsi che le sostanze esistono per l'individuo. La natura del quale è necessariamente determinata per la determinazione dei poteri che intrinsecamente il compongono. Perciò variano le qualità dei diversi individui ed i modi, che certamente sono incompatibili con una semplice e schietta unità, ma che sono nell' individuo necessariamente indistinti dalle elementari sostanze. Ciò abbiamo altra volta avvertito per dimostrare quanto fosse chimerico il sentimento di sè medesimo che molti filosofi attribuiscono all' uomo; ciò viene ora viepiù confermato dal presente nostro discorso. Come varia armonia dalla composizione di differenti semplicissimi suoni, così la varietà delle cose deriva dalla unione individuale delle sostanze differentemente imperfette, cioè dei differenti puri poteri; e dal maggiore o minore accordo dei poteri medesimi derivano le perfezioni o imperfezioni relative o comparative delle cose appartenenti al medesimo genere o alla medesima specie.

Abbiamo dimostrato innanzi che la unione individuale delle sostanze colla loro imperfezione si connette, e di più

che, per ciò appunto, tale unione è condizione senza la quale in natura nulla può esistere; e fu dimostrato del pari, benchè sia cosa che nè pure ha bisogno di essere dimostrata, non essere logicamente concesso reputare tale unione sola condizione della esistenza, conciossiachè quella non sia possibile independentemente dalle sostanze unite; dunque la verità del concetto di sostanziale creazione, somministratoci dalla parola, ci è fatta manifesta pel successivo discorso di nostra ragione. Ora noi soggiungiamo che creare è volere efficacemente tutto ciò che è necessario a fare esistere qualche cosa, è volere l'esistenza, e però tutte quelle condizioni senza le quali nulla eternamente sarebbe; creare insomma è tale volere al quale corrisponde un fatto che prima assolutamente non era.

Oltre a quelle già esposte, sono anche altre ragioni che riconfermano il concetto della sostanziale creazione. Infatti la sostanza incondizionale non sarebbe infinitamente perfetta in sua essenza se le mancasse la virtù creatrice. Senza che la creazione è pure manifestata dall'ordine che mirabilmente si accoppia alla indefinita varietà delle cose che l'universo compongono, dalla esatta corrispondenza dei mezzi ai fini, e dalla universale armonia colla quale tutto si intreccia e coopera, si collega e continua. E poichè nessuna cosa in natura è propriamente ragione di sè stessa, e ciascuna è mezzo e non fine, o almeno non ultimo fine, conviene ritenere che della universale esistenza sia ragione l'ordine stesso o piuttosto la manifestazione dell'infinito, perciò che l'ordine per sè stesso di quella non sia sufficiente ragione. Ma se tutto esiste per questo puramente intelligibile scopo, e per conseguenza la cognizione fa parte del fine universale e supremo, se tale scopo uno ed universale non si raggiungerebbe senza che tutte le cose vi fossero predisposte nei primi loro elementi, indubitabilmente la intelligenza infinita debbe essere assoluta cagione della universale esistenza per cui mezzo manifesta se stessa.

Se creatrice è la sostanza la cui essenza è la perfezione, questa non può essere l'essenza se non di una sola sostanza. Imperocchè la perfezione nella infinità si converte, e il concetto di più cause infinite è contraddittorio. Una dunque è

la causa creatrice dell'universo. La incondizionalità, siccome abbiamo già detto, è perfezione assoluta, la quale tal non sarebbe se la virtù di creare non comprendesse; dunque la virtù di creare colla incondizionalità si connette, o piuttosto questa anche nell'altra convertesi. L'incondizionale è per conseguenza necessariamente creatore. Con ciò per altro non vogliamo intendere che esso sia necessitato a creare. Giudizio più assurdo di questo sarebbe difficile proferire. Non è infatti opinabile che alcuna necessità gli venga dalla sua propria essenza, la quale è la stessa pura e assoluta unità, e molto meno che gli venga da un principio diverso da lui che, siccome abbiamo detto, unico è nella sua perfezione, e però primo e assoluto principio di tutto ciò che esiste. Ma la mente umana, per la sua limitazione grandissima, è inetta ad elevare all'infinito il pensiero, fuorchè per mezzo di molti concetti che riferisce ad esso successivamente per la loro connessione, non senza peraltro vedere che deggionsi identificare l'uno coll'altro per la unità dello stesso infinito in cui si sustanziano. Dalla moltiplicità dei concetti nasce la distinzione di quelli che si sogliono chiamare attributi della sostanza incondizionale, e parimente dalla connessione degli stessi concetti rispetto alla nostra ragione deriva la necessità di cotali attributi; avvegnachè l'assoluto sia propiamente unità e medesimezza perfetta. È per ciò che allorquando a riguardo della sostanza incondizionale si parla di necessità, certamente questa non si dee prendere per rapporto all'obietto, ma sì bene conviene riferirla alla nostra ragione, come quella che, per la imperfezione propria, per discorrere della essenza divina, bisogna che proceda per connessione di concetti. Dio stesso diciamo necessario sol perchè la mente nostra se ne forma necessariamente il concetto, allorchè riflettendo in sè l'universo, si accorge esser questo una catena di cause seconde, un ordine di esistenze sostanzialmente condizionali; ma se pure dall'universo si faccia astrazione, Dio non è propriamente nè necessario nè non necessario; esso assolutamente è. Affermando adunque che l'incondizionale è necessariamente creatore, niente altro intendiamo se non identificarsi di creatore il concetto cogli altri pei quali la mente umana

giunge ad acquistare una imperfettissima scienza della essenza divina; per lo che Dio necessariamente è creatore come è necessariamente uno, necessariamente incondizionale e infinito. Nè sarebbe non assurdo il supporre che da questo principio derivi la conseguenza che il mondo è eterno; il qual supposto distruggerebbe affatto di creazione il concetto, rendendolo contradittorio. Vero è che, se l'incondizionale essenzialmente è creatore, è altresì sempiternalmente creatore; ma da ciò non è da dedurre, contrariamente al senso comune, che l'effetto pure sia sempiterno. L'errore di qualche filosofo in questo proposito (perchè i filosofi non sempre abbondano di senso comune) forse è derivato, come spessissimo avviene, da improprietà di parole, la quale ha occasionato un concetto assurdo. La creazione è stata riputata ed anche appellata un atto divino; quasi che in Dio si potesse distinguere un atto realmente diverso dall'ûnità semplicissima della sostanza. Supposto un atto creativo, bisogna necessariamente connetterlo con un termine estrinseco, perciò che il pensiero dell'uno comprende anche l'altro; e questo è un primo e solennissimo assurdo; conciossiachè, come necessariamente connesso col termine, l'atto è necessariamente condizionale, laddove per converso, per rispetto alla prima sostanza, è necessariamente essenziale, nè certamente, che che si dica stortamente in contrario, si può distinguere dal potere senza attribuire a Dio una mutazione; è perciò che da tale ipotesi deriva necessariamente la conseguenza non essere la sostanza divina incondizionale e assoluta, ma l'effetto esserle necessario com'essa è necessaria all'effetto, ovvero insomma essere essa condizione e condizionale di fronte alla medesima cosa. Ma facendo astrazione da questi primi sofismi, il supposto atto creativo è necessariamente eterno e incessabile per la assoluta immutabilità del principio, e tale è per conseguenza anche il termine senza del quale cotal atto è impossibile; laonde a rigore di logica la creazione estrinsecamente è eterna e continua, e non ha nè cominciamento nè termine; ma se non ha cominciamento non è un effetto, se non è effetto, non è creazione. Finalmente senza una causa di tutte le cause, senza un principio sommo di tutti gli effetti, qualunque effetto sarebbe impossibile. Ma se logica-

mente non è concesso l'avere come principio sommo se non la prima sostanza, e se all'opposto questa non è causa o principio, perchè si nega il cominciamento di ciò che esiste per essa, convien dire che il concetto di effetto è pienamente chimerico, che non si verifica nessun effetto nell'universo, e per conseguenza che la successione ed il tempo non sono altro che sogni. A queste conclusioni, volendo rispettare la logica, è costretta di arrivare la ragione, quando attacchi il sillogismo al concetto di atto creativo, che tra le cattive metafore è una delle peggiori. Ma che cosa vuol dir dunque creatore? Noi ciò non sappiamo per l'appunto; perciò che in questo non è dato al nostro pensiero di cogliere pienamente il vero, ma soltanto di averne un barlume procedendo per mezzo di analogia; per la qual cosa in tal proposito, piuttosto che cercare la chiarezza, conviene contentarsi della certezza. Diremo dunque soltanto che, per la umana ragione, la parola creatore vale quanto volente la esistenza dell'assolutamente non esistente. In Dio la volontà si immedesima colla intelligenza, o piuttosto il decreto assoluto coll'idea infinita; da ciò viene la conseguenza che sia eterno il decreto della creazione; perchè questo altro non è che, per così dire, uno dei moltiplici lati pei quali la mente nostra imperfetta nella sua riflessione può considerare quella che obiettivamente è unità perfettissima; il volere insomma o decreto è Dio stesso. Quindi è che necessariamente viene all'esistenza il mondo; lo che peraltro non è ragione per dover giudicare il mondo essere eterno al pari del decreto dal quale dipende, ed essere tra l'uno e l'altro un rapporto così essenziale che il secondo non possa pensarsi, e per conseguenza essere, senza il primo. Alla eternità del decreto non contradice che il mondo incominci ad effettuarsi nell'istante (diremo così per preferire la chiarezza alla proprietà della locuzione) stabilito ab eterno; anzi, perciò che il mondo, come abbiamo già dimostrato, è venuto all'esistenza in modo assoluto o da nulla che era, necessariamente ha avuto un cominciamento; senza ciò considerarlo come effetto sarebbe manifesta contradizione. Per queste considerazioni ben si vede come, senza applicare alla prima causa il concetto di tempo, lo che sarebbe il massimo degli assurdi, sia credibile che la creazione abbia

avuto un successivo procedimento, e il creato vada acquistando un perfezionamento, del quale in se non avrebbe sufficiente potere, con quella gradazione progressiva che resa è necessaria dalla finità di tutto ciò che alla natura appartiene. Il creato è un ordine di esistenze che al tempo stesso forze sono e poteri, dei quali la continua ed armonica corrispondenza è condizione della universale esistenza. Anche la effezione dell'ordine universale forse fu necessariamente successiva. Posto infatti che il creato abbia tal connessione che una parte dall'altra dipenda, la stessa creazione delle sostanze tutta appartenere non potrebbe al medesimo istante; perciò che da un lato, se l'individuo di un certo genere non esisterebbe senza la precedente esistenza di altre forze che lo vivificano, dall'altro lato l'aggiugnimento individuale è condizione, come abbiamo già detto, dei sostanziali poteri onde l'individuo è composto. Così l'uomo è certamente l'ultima opera della creazione, perchè tutto il creato concorre ad alimentare la sua vita materiale o la intellettuale; e per converso come il suo corpo ha bisogno di un principio spirituale che lo animi e lo governi, così lo spirito umano, come virtù di sentire, e di intendere pel sentimento, non avrebbe potuto, come sostanza creata, precedere la propria combinazione coll'organo che gli è mezzo al sentire; conciossiachè un potere distinto affatto da qual si voglia atto, come altrove abbiamo dimostrato, a nulla riducesi. Un fatto poi, che la storia e la esperienza ci attesta è il perfezionamento materiale e morale della umana natura, e il perfezionamento altresì delle cose delle quali essa è in qualche modo fine immediato. Questo fatto vale a dimostrarci essere avvenuta una alterazione nell'ordine primitivo; per la qual cosa il perfezionamento non è se non una restituzione successiva, ovvero un ritorno al principio, dopo una calamitosa deviazione. Ma se il potere di suo scadimento era nella libertà dell'uomo dotata di quella maggior perfezione che le sue condizioni consentono, all'opposto la libertà stessa, quando per la massima parte erasi estinta pel digradamento della umana natura, in sè certamente non conteneva il potere di risorgere; perciò il perfezionamento è quasi una creazione nuova della prima causa. E ciò pure pienamente si accorda colla immuta-

bilità della assoluta unità, purchè peraltro si intenda che la mente infinita ab eterno volente la creazione, prevedendone il guastamento, ne ha voluta altresi la restaurazione; la quale infatti nel tempo si effettua, secondo quello stesso unico eterno decreto che dell'una e dell'altra è cagione assoluta.

Fu dimostrato innanzi come bene dagli effetti si argomenti la essenza della potenza e della causa; ed è appunto per l'effetto soltanto che arriviamo a formarci un concetto, benchè incompiuto e non adeguato all'obietto, della eterna e creatrice sostanza, distinguendo, come abbiam detto, per necessità derivante della imperfezione di nostra limitatissima mente, in molti attributi la sua schietta unità. Il creato, anzi ogni cosa creata, è al tempo stesso l'opposto e l'immagine della sua causa; lo che non dee far maraviglia, se si consideri che il rapporto, pel quale una cosa come immagine si risguarda, è connesso ovvero inseparabile dall'altro rapporto di opposizione. L'universo pertanto, considerato come l'opposto della sua causa, ci somministra di questa una negativa notizia, a rovescio considerato come l'immagine, positiva ce la fornisce; bensi l'una coll'altra notizia in certo modo si compie. Cosi per causa di esempio, negando le idee di moltiplicità, di individualità, di passione, ci formiamo i concetti negativi, cioè a dire pensiamo gli attributi di infinità, di immensità, di immutabilità ed altri siffatti; ma per converso la individualità la unità simboleggia; e l'universo, che per l'ordine indefinito e per non interrotta armonia, forma quasi un solo individuo, rappresenta, benchè per lontanissima analogia, la infinità della perfetta unità; e la intelligenza e la volontà, sommi principj dell'azione umana, rappresentano la virtù creatrice, benchè si interponga un infinito intervallo tra questa e la intelligenza e volontà nostra, che da limitate condizioni dipendono.

Ci allontanerebbe troppo dal nostro proposito il volerci arrestare a svolgere tutte le conseguenze delle quali sono fecondi i principj che siamo andati accertando. Non crediamo peraltro fuor di proposito lo avvertire che tutto ciò che abbiamo discorso relativamente alla prima causa e all'univeso, è confermato dalla autorità del linguaggio dinotante con segno peculiare il concetto di creazione. L'autorità del linguaggio

deriva dalla impossibilità che la scienza, che per mezzo di tradizione si conserva, sia di origine umana; conciossiachè la parola sia necessaria educatrice della ragione. Però si dee creder vero qualunque concetto che la ragione nostra sarebbe inetta a ritrovare o comporre, e che pure si trova alla parola affidato; e casochè la lingua quello esprimente fosse una sola, bisognerebbe reputare che soltanto una gente lo avesse conservato nel suo linguaggio, e tutte le altre lo avesser perduto; perchè nel potere dell'uomo non è lo inventare del sapere i principj, ma pur troppo è il corromperli. Incominciando infatti da mal connettere i diversi concetti, e tirando di lungo nelle contradizioni per malizia o per forza di logica, facilmente si arriva ad allontanarsi, e ad allontanare colla lusinga della novità anche gli altri dal vero, al quale, alterata essendo la tradizione, diventa poscia impossibile il ritornare. Nè come la parola sia necessaria educatrice della ragione occorrerebbe qui dimostrare, perchè da tutto il nostro presente discorso è spiegato; ma per riassumere con breve digressione i principali argomenti in questo proposito, ricorderemo che la intelligenza nostra, dopo avere acquistate ben poche idee, presto si smarrirebbe nel cammino conoscitivo, se la parola non le fosse guida e maestra, e non la facesse quasi non consapevole progredire. L'uomo sarebbe ben definito l'animale parlante; perciò che la conoscenza, che nell'ordine di natura al sommo lo innalza, veramente può dirsi un effetto della parola; conciossiachè senza questa, come altra volta notammo, l'uomo, se pure avesse un piccol lume di intelligenza, certo è che non giugnerebbe nè anche a distinguere la facoltà del pensiero dall'atto, e così pensare il pensante, nè a distinguere il sentimento dalla sua cagione e potenza, nè a leggere veruna cifra nel libro della natura, ove Dio se stesso rivela. La intelligenza, convien ricordarlo, termina unicamente nei rapporti dei sentimenti; e però la evidenza non oltrepassa un ordine speciale di effetti, le potenze dei quali e le cause, come non sono percettibili, così nè pure son comprensibili per deduzione dai concetti che ci formiamo pei rapporti evidenti. E pure tutta la scienza onde dipende, quale che sia, l'umano potere, consiste appunto in quei concetti che, senza ammae-

stramento esteriore, non si acquisterebbero mai, quali sono i concetti di sostanza e di causa; conciossiachè nè il pensiero a questi si innalzi se non per mezzo del raziocinio, nè per converso la ragione sia buona a discorrere se non di ciò che prima è pensato almeno come possibile. Ora senza tali concetti ci sarebbe ignota del tutto la esistenza del mondo e d'Iddio. La coscienza di tanta naturale impotenza della umana ragione dovrebbe certamente bastare a preservare l'uomo dall'orgoglio, se pure l'orgoglio non fosse la piaga meno sanabile di sua corrotta natura. Non è peraltro piccola prerogativa dell'uomo l'avere capacità di ricevere la scienza, come una rivelazione della parola. Ed esso ha capacità di riceverla, non già perchè alla parola sieno affidati concetti diversi affatto da quelli che sono somministrati dalla evidenza, nel qual caso sarebbe impossibile lo intendere la parola, ma sì bene perchè questa, esprimendo i concetti appresi per la evidenza, dei medesimi presenta alla mente nuove composizioni che la ragione per sè non farebbe, perchè soltanto coll'uso acquista accorgimento inventivo; ma la ragione, dopo che la parola le ha trasmesse già fatte al pensiero, scopre come dipendano da necessaria connessione, e come altresì dalla stessa derivi la necessità di supporre cose diverse da quelle che ci son manifeste per mezzo di percezione. La ragione tiene in tal guisa un procedimento opposto alla deduzione; e veramente, se a questa sola si dovesse ristringere, il suo discorso si ridurrebbe a ben poco. La deduzione infatti altro non è che un ordinamento di concetti, nei quali si replicano le percezioni e la evidenza obiettiva, fatto per mezzo di analisi, o questa medesima analisi eseguita in pensiero per la ricordanza e la evidenza riflessa; e quindi appunto deriva la infallibilità della ragione ordinatrice e calcolatrice, e la facilità colla quale anche i più mediocri ingegni apprendono, e adoperano siffatta maniera di logica. Massimo scopo per altro, nè facile a conseguirsi, è per la umana ragione il rendere il suo discorso inventivo, trapassando da ciò che per mezzo della percezione si discerne a ciò che nella percezione non cade, e che per conseguenza da questa non può con obiettiva analisi astrarsi, e traendo insomma argomento dai rapporti evidenti di ciò che la sensibilità presenta

all'intelligenza, per trasportare il pensiero con successiva e certa induzione ai rapporti dell'uomo coll'universo e dell'universo con Dio. La connessione che non si manifesta all'intuito è dimostrata dalla incompatibilità di due concetti desunti entrambi dalla obiettiva evidenza ma ipoteticamente congiunti; per la quale incompatibilità necessaria diventa per la ragione la sintesi opposta. Ma la ragione non può per se sola dalla ipotesi muovere il suo discorso, salvo se si proponga un determinato fine speculativo; e, perchè questo progongasi, fa d'uopo che già si abbia contezza non limitarsi lo scibile alle sole cognizioni evidenti. Perciò, senza lo impulso della parola, non si comporrebbero giammai nè pure le prime sintesi necessarie che di tutta la scienza sono fondamento; e così la connessione del sentimento col principio subiettivo e cogli obietti esteriori, e gli assiomi di sostanza e di causa sarebbero cose perpetuamente ignorate, se l'uomo o fosse isolato, o la parola e il bisogno di intenderla non lo costringessero a ragionare, e ad estendere col raziocinio il proprio pensiero; esso in tal caso non porterebbe la vista intellettuale oltre che i vicendevoli rapporti dei sentimenti, non saprebbe che una indefinita moltiplicità di esistenze il circonda, e non avrebbe nè pure coscienza di se medesimo. Ma se cotanta è la necessità dello ammaestramento della parola, certamente la parola non ebbe una origine naturale; perciò che l'uomo non avrebbe potuto affidarle concetti che senza il suo soccorso ad acquistare non giugnerebbe; e per conseguenza una mente superiore alla sua dovette primitivamente infondergli, e dargli facoltà di esprimere col linguaggio, quel sommo sapere che è fondamento e principio di ogni sapere, e del quale se in tutto o in parte mancasse, rimarrebbe in una barbarie più o meno prossima allo stato brutale. Uno dei più importanti concetti, quello senza del quale invano si cercherebbe, come vedremo nel Saggio seguente, un principio regolatore dei vicendevoli rapporti degli uomini, è senza dubbio il concetto di creazione; e a questo pure l'umana ragione inetta è a sollevarsi, se la parola non ve la innalza. Di ciò, senza ricorrere ad altre prove, offrono sufficiente dimostrazione le antiche genti; le quali, dopo che perduto ebbero tale concetto, non seppero più distri-

garsi dalle pastoje del panteismo, labirinto di assurdi piuttosto che dottrina, e pure solo rifugio per chi la vera dottrina o non conosce, o ripudia; ed è perciò che l'antichità, con tutta la sua fiorente coltura intellettuale, e benchè celebrata giustamente per li più forti pensatori e più sinceri amatori del vero che si conoscano, propriamente non ebbe nè morale nè civiltà se non barbara. Ma se certo è che la nostra ragione è insufficiente a supporre la creazione, a conferma degli argomenti pei quali necessaria cosa è giudicare che l'universo è creato, sta la migliore delle ragioni, cioè la rivelazione stessa che ce ne fa la parola; perciò che del creatore è rivelazione.

CAPITOLO DECIMOSESTO.

Della filosofia del Gioberti.

Se in tutto ciò che finora abbiamo discorso non ci siamo grandemente ingannati, la conoscenza di se medesimo è per l'uomo fondamento e principio di tutta quanta la scienza. Noi con questo avremmo fatto molto discendere la mente umana, risguardando all'altezza alla quale si è sforzata di portarla la moderna filosofia; ma quindi appunto tolghiamo incoraggiamento a bene augurare delle nostre meditazioni. Una filosofia che lusinga l'orgoglio dell'uomo è ingannatrice; perciò che in quelle stesse nobili doti, per le quali in esso risplende una perfezione relativa, è impossibile il non riconoscere una imperfezione profonda, essenziale, assoluta, necessaria conseguenza, come crediamo aver dimostrato, della moltiplice condizionalità di siffatte doti; per la qual cosa, se l'uomo trova in se stesso una più schietta immagine dell'infinito, vi trova pure il suo proprio nulla; e ciò fa si che la sua relativa eccellenza non sia se non una ragione di maggiormente umiliarsi. Per ciò che spetta alle nostre ricerche, noi non oseremo ora asserire di avere rintracciato appunto appunto tutto l'ordine logicale dei sommi nostri concetti, o di avere con piena precisione determinato per qual connessione di idee dalla cognizione

evidente si passi ai concetti di pura ragione; questo solo diremo essere indubitabile che, poche cognizioni essendo evidenti, tra queste stesse e tutto ciò che ci è conto per virtù del pensiero e non già per apprensione diretta, vi debbe essere una connessione, e che il ritrovarla è appunto l' ufficio della filosofia; però la miglior cosa che abbiano a fare i filosofi è smettere di trar fuori dalla lor fantasia nuovi ed astrusi o abbaglianti sistemi.

Dei quali non pochi ne furono fatti in questa età nostra; e tutti, se bene si esamini, hanno radice in un medesimo falso principio. Infatti si vede chiaro ciò che rende modernamente tanto chimerica la speculazione filosofica essere il presupporre che la umana ragione nulla possa trovare che o nella percezione o in un pensiero primitivo non si contenga, e che perciò tutta si riduca la logica filosofica all' analisi o dell' una o dell' altro. E per tanto, non essendo l'analisi del solo sentimento sufficiente a somministrarci i concetti che sono, per così dire, la parte fondamentale di tutto quanto il nostro sapere, necessario era il supporre o che la percezione, volendo tutto da questa far derivare, contenga anche qualche elemento di cognizione indipendente affatto dal sentimento, o che in una o più idee incondizionali essenzialmente consista la intelligenza o il pensiero. Partendo dall'uno o dall'altro supposto, i quali pure in sostanza tornano allo stesso, i filosofi si sono divisi in due parti. Ed alcuni hanno creduto che la mente nostra ritrovi assolutamente in se stessa alcuni sommi concetti, i quali per conseguenza altro non sono che forme meramente subiettive dello spirito umano. A questa scuola, fondata da Emanuele Kant, merita di essere ascritto il Rosmini a cui, se togli il pregio della invenzione che tutto appartiene al tedesco, per qualsivoglia risguardo non disdice il nome di Kant italiano; imperciocchè, quantunque si sforzi di dare ad intendere che il suo ente possibile eminentemente è obiettivo, il vero si è che non ha fatto altro in sostanza che ridurre a una sola le molte forme attribuite allo spirito intelligente dal suo antecessore e maestro. Dal principio di Kant nacque l'*io* creatore di Amadeo Fichte; e questa stupenda follia, spacciata con tutta la gravità del filosofo e dell' astruso genio alemanno, val forse meglio

della più logicale confutazione non solo del sistema di Kant, ma di tutti quanti hanno radicalmente il medesimo vizio, e però invero anche di quello che parte dall'intuito dell'ente che, a dire del Rosmini, è obiettivo ma non è fuor della mente, e si attua, e si termina in Dio come nel mondo. Altri filosofi per lo contrario, dopo essersi messi in testa la prima supposizione, si son dati a credere che si presenti all'intuito una sintesi obiettiva che tutto in se stessa comprenda ciò che noi conosciamo o sappiamo. E, perciò che il nostro pensiero comprende i concetti di sostanza e di causa, anzi di prima sostanza e di prima causa, secondo questi filosofi (per non parlare di coloro che tutto fanno dipendere dalla ragione universale o dalla tradizione o dalla credenza) debbe l'intuito direttamente affisarsi nell'assoluto principio, ed in esso o per esso tutto conoscere; ed è tra loro chi giudica non essere veruna altra sostanza eccetto l'assoluto principio, ed il mondo e l'uomo e lo spirito e la materia non essere se non fenomeni o modi della sostanza unica.

Non è nostra intenzione lo imprendere l'esame di quei diversi accozzamenti di contradizioni pei quali prende diverse forme la dottrina del panteismo. Ma non sarà fuor di proposito lo spendere qualche parola sul sistema dell'italiano Gioberti; perchè questo sistema è certamente ciò che di meglio avrebbe potuto mulinare chiunque ha per buono il principio che dall'obietto nel quale termina la percezione o l'intuito si deggiano tutte quante cavare le cognizioni o i concetti che abbiamo; e perchè, essendo ormai da tutti acconsentito che dall'analisi del sentimento non si ricavano i concetti di sostanza e di causa, ed essendo stato ormai dimostrato, e specialmente dallo stesso Gioberti, che il far ricorso a qualsivoglia forma subiettiva dello spirito è propugnare, e non contendere la causa dello scetticismo, se fosse pur dimostrabile che l'intuito d'Iddio creatore dell'universo non è altro che uno splendido sogno, un sublime volo di fantasia, sembra che verrebbe a ricevere una indiretta conferma la nostra sentenza che l'umano sapere tutto derivi da connessione di concetti, e che appartenga alla filosofia lo indagare come per sintesi necessaria si annodino coi concetti derivanti dal sentimento o dalla sua analisi quelli che nè dall'uno nè dall'altra non ci provengono.

Affinchè sia tolto ogni dubbio che alcuni fra i nostri concetti sieno meramente forme subiettive dello spirito umano e non aventi alcun valore obiettivo, dubbio che basterebbe ad immergerci in uno scetticismo assoluto, occorre che sia provato, come anche altrove abbiamo discorso, o che tutti i nostri concetti sieno la riflessione in pensiero di cognizioni evidenti, o che quelli i quali a ciò non si limitano sieno convalidati dalla autorità della ragione, lo che vuol dire connessi colle cognizioni evidenti; imperocchè la ragione, quando non procede per mezzo di analisi, per questo appunto è autorevole che congiunge ciò che separare non è concesso, chi non voglia togliere affatto anche la cognizione derivante dalla evidenza. Posto ciò, la soluzione del problema che la filosofia si propone parmi che principalmente dipenda da determinare con esattezza quali sono le cognizioni evidenti, per veder poscia se tra queste se ne trovi alcuna alla quale necessariamente aggiugner si deggia qualche idea acquistata bensì per l'intuito, ma non mai compresa nella medesima cognizione, e così certa ragione si abbia di supporre altri termini ideali che oltrepassino il giro del percettibile. Parmi inoltre che la risoluzione del primo quesito deggia essere ovvia e spedita, anzi facile in modo che basti soltanto proporlo perchè tutti sien buoni a risolverlo incontanente, o che almeno deggia bastare lo esporne la vera risoluzione perchè tutti immediatamente acconsentano essere indubitabilmente la vera. Senza ciò la certezza è impossibile; conciossiachè, se al dubbio incominciano a dare qualche appicco anche quelle cognizioni nelle quali debbe esser riposta la somma ragione di tutto l'umano sapere, non si vede che vi sia verso di trovare argomento per non dubitare di tutto. La evidenza è la corrispondenza dell'obietto colla facoltà di intendere, per la quale l'obietto stesso è direttamente e immediatamente intelligibile e inteso. Nè quella che metaforicamente fu detta luce intellettuale può essere più o meno limpida o viva come la luce corporea; per lo che tra il perfettamente conoscere e il non conoscere niente affatto, trattandosi dell'intuito, non v'è mezzo veruno; ed infatti l'evidente è l'indubitabile, e se mezzo vi fosse tra il conoscere e il non conoscere, necessariamente sa-

rebbe certa soltanto la dubbiosità della ambigua cognizione. Da ciò deriva la conseguenza essere eminentemente certo che conosciamo ciò che all'intuito di tutti si manifesta; e se talora ci sembra che non a tutti apparisca evidente tutto ciò che tale può dirsi, n'è cagione lo scambiare che facciamo della evidenza intuitiva colla riflessa che del pensiero è propria, la quale veramente non è per tutti la stessa. Il pensiero talora discerne, e comprende anche primitivamente ciò che a pena o non mai per diretta osservazione si apprenderebbe o conoscerebbe; e forse le operazioni mentali che a ciò si richieggono son tali che non le sa fare se non l'ingegno alquanto avvezzo alla speculazione. Ma in questo caso all'uomo rozzo ed incolto non si fa evidente il concetto unicamente perciò che inetto è ad affisare distintamente i termini del medesimo; così, per modo di esempio, se alcuno chiaramente non vede e senza bisogno di dimostrazione la uguaglianza degli angoli retti, la ragione è che non sa immaginare precisamente l'angolo retto. Certo è per altro che si deggiono ritrovare alcune cognizioni così chiare alla intelligenza più ottusa di qualsivoglia idiota, come a quella del più acuto filosofo; e se alcune ve ne sono senza le quali cesserebbe affatto il conoscimento, queste appunto saranno universalmente e sopra tutte le altre chiarissime. Perciò si vede che la ricerca di ciò che è evidente si converte nella ricerca delle cognizioni prime. Affinchè infatti una cognizione abbia a dirsi la prima nell'ordine col quale procede svolgendosi l'umano intendimento, occorre che ben si vegga l'acquisto di quella essere condizione necessaria di ogni ulteriore progresso, perchè tutte le altre idee sieno connesse colla idea che in quella è compresa; occorre insomma che la medesima sia, per così dire, un evidente universale che sempre ed incontanente all'intuito si manifesti, quando qualche cosa si osservi.

Non vi sarebbe nè pure bisogno di avvertire essere indimostrabile che una cognizione piuttosto che un'altra derivi dalla evidenza; di questo è giudice assoluto la coscienza di ciascuno che la possiede. Ma sarebbe una petizione di principio, anzi il maggiore dei paradossi, l'adoperare il ragionamento per dimostrare la evidenza di una cognizione che

si volesse spacciare qual condizione e principio di tutte le altre; imperocchè, quindi dovendo la logicale necessità dipartirsi, tutti quanti gli argomenti fatti a provarne la evidenza, questa altresì presupporrebbero implicitamente, dalla quale appunto tutto il loro valore deriverebbe. Si può dimostrare pertanto che una cognizione debbe essere la prima nel processo dell'intendimento, posto che sia evidente; ma non si può rovesciare l'argomentazione, e cominciare a provarne la priorità per discendere poscia a dedurre da ciò la sua evidenza. E pure in questo sofisma, come vedremo tra poco, s'è illaqueato appunto il Gioberti. Per la stessa ragione l'evidente, e massime quello che è supremo principio di tutto il nostro sapere, non solo sarà indimostrabile, non solo sarà manifesto universalmente all'intuito, senza che ombra alcuna di dubbiosità lo intorbidi, ma sarà tale che nessuno vegga il bisogno, anzi che non sia chi non vegga la impossibilità che sia dimostrato. Una opposta opinione di buona parte degli uomini, sarebbe certissimo segno che si fosse supposta la evidenza dove non è; conciossiachè, non essendo a questa adattabile il più ed il meno, la possibilità stessa del dubbio è per se sola pienissima dimostrazione di sua privazione.

Per queste ovvie considerazioni sorge la necessità di inferire, che quando alcuni filosofi attribuiscono all'intuito qualche cognizione che prima di loro niuno sapeva, o non credeva che dell'intuito fosse propria, sbagliano sicuramente. La dottrina oltreciò di costoro non è soltanto inutile, ma grandemente dannosa; imperocchè, non riuscendo a persuadere chi non è disposto a credere sulla loro parola di ciò che fin dal principio asseriscono, una ragione di più somministrano agli scettici, confessando in sostanza che non c'è verso di combatterli con vantaggio, se non è conceduto come indubitato ciò che appunto per questi in dubbio si volge. È perciò che fu cosa non solo inutile ma piuttosto dannosa che l'autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee spendesse tanta copia d'ingegno nel fabbricare, e puntellare la sua teorica dell'ente possibile. E quando lo spirito di sistema gli dettava che l'idea dell'ente non proviene dall'astrazione, laddove prima da questa appunto si era creduto che derivasse,

avrebbe dovuto persuadersi che lo spirito di sistema lo dilungava dal vero, pensando che, se dell'ente si avesse la visione immediata, certamente non esso sarebbe stato il primo ad accorgersene. Il pensiero dell'ente, noi lo abbiamo già dimostrato, altro non è che il pensiero di un rapporto indeterminato, ovvero il pensiero generico di rapporto. Tolto l' ideale o il rapporto o l' ente, se così dir si voglia, certamente viene a cessare ogni cognizione; conciossiachè si toglie, per così dire, sostanzialmente l'obietto della intelligenza; come per la stessa ragione ridurrebbe al niente la specie colui che negasse la qualità generica, e toglierebbe l' individuo chi la sua essenza negasse. Perciò l' ente è bensì veramente l' obietto ideale, ma peraltro come determinato e concreto, e non già come meramente possibile o indeterminato; infatti, in questa considerazione, esso è la somma e più ardua e per conseguenza l' ultima delle astrazioni. Questa cosa che un ingegno mediocre avrebbe reputata chiarissima, come spessissimo accade, o vedere non seppe, o si sforzò di credere di non vedere il filosofo; e scambiò per prima ed innata idea ciò che propriamente non è nè pure una idea, ma si bene il pensiero dell' obiettiva sustanzialità di tutte le idee. I vizj di questo sistema, le conseguenze perniciose che, procedendo a filo di logica, se ne deducono bene seppe dimostrare il Gioberti; resta ora ad esaminare se l'acuto critico abbia evitati gli inconvenienti che segnava nelle opere altrui, se meglio risolvesse il problema della certezza, o almeno se fosse più fortunato nella ricerca di ciò che è evidente, conciossiachè sia la evidenza il primo fondamento di ogni certezza.

Cominceremo adunque dall' esporre la sostanza di sua dottrina, e ciò procureremo di fare colle sue stesse parole. Termine immediato dell' intuito, siccome avvisa il Gioberti, è l' Idea. Intende sotto il nome di Idea l' oggetto della cognizione razionale in se stesso, aggiuntavi però una relazione al nostro conoscimento. Osserva inoltre che l' Idea non si può dimostrare, perchè è fonte di ogni prova e di ogni dimostrazione; ma che invece della dimostrazione sta l' evidenza, la quale è l' intelligibilità delle cose; e perciò che l' idea è l' intelligibile, essa riesce evidente per se medesima, laddove le altre cose sono evidenti in virtù dell' Idea, e partecipano alla

intelligibilità che ne deriva e di cui ella è fonte unica, suprema ed universale.[1] Chiama poi *formola ideale* una proposizione che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio; e la compila con queste parole: *l'Ente crea le esistenze;*[2] ed afferma che questa formola splende d'intrinseca evidenza, è la base di ogni idea, di ogni giudizio, di ogni raziocinio, di ogni processo metodico, è la radice di ogni certezza ed obiettività, è l'assioma supremo da cui tutte le verità e tutti gli assiomi dipendono.[3]

Se la formola chiamata ideale esprime l'idea supremamente evidente, la nostra coscienza, non il ragionamento che in questo proposito non gioverebbe a nulla, ci dovrà tale evidenza attestare; ora la coscienza per lo contrario ci attesta che la cosa meno evidente di tutte, o per meglio dire il vero più astruso di tutti, è per la mente umana la creazione. Perciò, se vero fosse, come pretende lo stesso inventore della formola ideale, che tutti i discorsi umani, ogniqualvolta non si riferiscono alla mera considerazione dell'Ente in se stesso, sono ragionamenti misti, cioè a dire composti di concetti assoluti e di relativi, e che il fatto ideale della creazione è necessariamente richiesto per ispiegarli,[4] bisognerebbe dire che l'umano ragionamento non può avere efficacia di generare nell'animo nostro veruna persuasione. Nè allo stesso Gioberti sembra cosa leggiera lo spacciare una evidenza ignorata avanti la sua scoperta. Dopo essere pervenuto col suo discorso a comporre la formola, e dopo avere concluso che lo spirito umano è in ogni istante della sua vita intellettuale spettatore diretto e immediato della creazione, esclama che la conseguenza è singolare, ma rigorosa e irrepugnabile.[5] Ma tanto appunto basta a guastare ogni cosa. Se la conseguenza è singolare, anzi se quella sua proposizione è una conseguenza, non è nè rigorosa nè irrepugnabile; imperocchè, o la formola ideale esprime quella cognizione evidente dalla quale ogni ragiona-

[1] *Introd., allo stud. della filos.* T. 2, Cap. 3.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.
[3] *Errori filosof.*, del Rosmini. Lettera 6.
[4] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.
[5] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

mento dipende, e in tal caso il discorso volto a dimostrare il vero, e la evidenza del vero da quella espresso, è un perfetto circolo vizioso inutilmente regalato ai lettori; o ci vuole il ragionamento per arrivare ad accorgersi che cotal vero è intuitivo ed evidente, ed in tal caso è certa ed irrepugnabile cosa che l'umana ragione non è buona ad altro che a mettere insieme pretti sofismi. Il pretendere infatti di accertare la evidenza di una verità con un mezzo che, se tal verità non fosse evidente, non avrebbe valore alcuno, è un dar de' calci non diremo alla logica, ma piuttosto al senso comune. E non men singolare della conseguenza della quale parliamo è l'intero raziocinio di che fa parte; imperocchè la sostanza di tutto il giobertiano discorso si può racchiudere nei due seguenti entimemi: L'ordine psicologico dell'intuito è identico evidentemente all'ordine ontologico; dunque, se la formola è vera, la cognizione intuitiva debbe essere la percezione dell'Ente, dell'atto creativo, delle esistenze create; (lo che vuol dire che tutto ciò debbe essere indimostrabile): ma la creazione si può dimostrare discorrendo *ab absurdis;* dunque la creazione è un fatto intuitivamente appreso.[1] Non crediamo che faccia d'uopo spender parole a combattere la pretesa evidenza della identità dell'ordine psicologico dell'intuito coll'ordine ortologico. L'avere fino a tal punto bisogno di ricorrere al rimedio della evidenza basterebbe senz'altro a screditare il sistema. Nè basta il dire che chi vuol negare la medesimezza dei due processi dee stabilire che l'idea è un non so che di subiettivo, e ch'essa risiede, non già in un intuito semplicissimo, ma in un lavoro mentale che muta e sconvolge l'ordine reale delle cose, la quale asserzione, dopo l'indirizzo che la scuola scozzese diede alla psicologia, è impossibile a sostenere;[2] il qual discorso mostra soltanto l'imbroglio che le teoriche delle scuole diverse hanno cooperato a far nascere anche nelle menti più vigorose.

Il Gioberti crede di superare la difficoltà di farsi concedere una evidenza della quale tutta l'umanità non ebbe mai la coscienza, dicendo che colla sola nozione di esistenza l'uo-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

mo ha quella maggiore contezza della creazione che se ne può avere; perchè nel concetto di esistenza si contengono, siccome esso crede di dimostrare, tre elementi, ciò sono 1° il difetto di ragione intrinseca della propria realtà, 2° l'intuito concomitante di questa ragione nell'Ente presenziale, 3° il nesso dell'Ente come causa coll'esistente come effetto.[1] Tutto ciò per altro è un meschino ripiego. Imperocchè le parole tanto valgono quanto si fanno valere; e tutta volta che la generalità degli uomini non appropria alla parola esistenza questo triplice gruppo di idee, e pochissimi sanno elevarsi al concetto nel quale il Gioberti vuol che consista tutto ciò che sappiamo della creazione, non si vede a che giovi, per dimostrare l'evidenza di tal concetto, lo insegnare come quella stessa parola potrebbe, o dovrebbe essere intesa. Il Gioberti, accettando come incontrastabile la dottrina del Reid, cioè la percezione immediata della esistenza dei corpi, e fattovi incastrare il concetto di creazione, conclude che questo concetto è evidente. Ma la dottrina del Reid si riduce ad una cattiva ipotesi, come altrove abbiamo dimostrato; e posto che fosse vera, sarebbe vero altresì che lo stiracchiare il senso di una parola, come ha fatto il Gioberti, non basta per dare solido fondamento a un sistema. Il filosofo aveva a cercare non che cosa si deve intendere, ma ciò che universalmente si intende colla parola « esistenza »; esso avrebbe veduto, non dando retta alla fantasia, che le si attribuisce comunemente un significato ben diverso da quello che le ha voluto dare; ed ancorchè per comune consenso esprimesse pure quell'accolta di idee per le quali, secondo la sua sentenza, l'uomo ha della creazione quella maggiore contezza che se ne può avere, vedendo al tempo stesso che tutti credono derivare tal contezza dal ragionamento e non dall'intuito, doveva per coerenza di logica rigettare a dirittura la percezione del Reid, e non già portare la evidenza dove nessuno, come in sostanza esso pure confessa, la vide nè la vedrà mai. Ma per meglio chiarire la debolezza della risposta data dall'inventore della formola a questa obiezione da lui prevista, cioè che non vi sia evidenza senza che ne siamo consapevoli, ridurremo il suo

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

ragionamento al sillogismo seguente. « Il concetto di esistenza è evidente; l'ha detto il Reid: ma questo concetto è identico a quello di creazione; dunque il concetto di creazione è intuitivo. » Il concetto di esistenza è identico a quello di creazione, quando la mente nostra, universalmente prendendolo, unisca al pensiero del mondo anche il pensiero d'Iddio, e così comprenda la relazione che l'uno ha coll'altro. Resta peraltro a sapersi se, menata anche buona la dottrina del Reid sulla percezione immediata della esistenza dei corpi, sia necessariamente concesso l'intuito della relazione che il mondo ha verso Dio, di maniera che, quando tale intuito si negasse, anche la percezione si venisse a togliere affatto di mezzo. Ciò che al Reid fece dire che si ha la percezione immediata della esistenza dei corpi fu una comune illusione o piuttosto confusione della sensazione col sensibile, per la quale crediamo di discernere intuitivamente i corpi proprio in se stessi, come diversi dal soggetto che sente ed intende, e indipendenti affatto da lui; ma tutta volta che non crede nessuno di conoscere intuitivamente che i corpi abbiano la loro ragione nell'Ente, come si scuserà dalla taccia di inventare i fatti intellettuali colui che asserisce questa cognizione nella percezione prima e immediata esser compresa? Se Galileo, invece di aver dimostrato col raziocinio il moto terrestre, avesse preteso di dare ad intendere che il moto stesso è evidente, non avrebbe persuaso nessuno. Il Gioberti soggiugne che, se il volgo e i filosofi non si accorgono che colla sola nozione di esistenza l'uomo ha quella maggiore contezza della creazione che se ne può avere, ciò non prova altro se non che l'analisi che fanno del loro intuito potrebbe essere migliore.[1] La quale proposizione a dirittura conduce allo scetticismo; imperocchè tanto basta per ridurre a nulla quella evidenza dalla quale si vuol far derivare la conoscibilità di tutte le cose. Infatti con tal sentenza il filosofo conviene che la evidenza della identità dei concetti di esistenza e di creazione, non solo non è tale che tolga qualunque dubbio, ma è tale anzi che facilissima cosa è non accorgersene, tale anzi che facilissima cosa è non sapere quale obietto abbia la percezione o l'intuito, per la ragione

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

che non è da tutti il fare una buona analisi dell' intuito. Ma il potere ignorare ciò che l' intuito comprende si converte nel poter dubitare della evidenza intuitiva; e se a questa si attacca il filo di ogni ragionamento, il potere dubitare di questa si converte nel dovere dubitare di tutto, nel dovere esser certi della inutilità di qualunque ragionamento. A qual partito dunque ci appiglieremo per uscire da questo universal dubbio? Analizzeremo diligentemente l' intuito? Ma tale analisi è razionale o pure per l'opposto è fatale? Razionale non è dicerto. La evidenza del vero intuitivo si è detto esser la base di qualunque ragionamento; perciò questo non è bastante a convertire il dubbio in certezza, allorchè dubitiamo appunto di ciò che è principal condizione della sua persuasiva efficacia. E se all' opposto vorremo credere alla fatalità dell'analisi, converrà pure almeno concedere che, se il Gioberti ha fatalmente bene analizzato l'intuito, e si è acccorto che ne deriva della creazione la contezza, per tutti gli altri al contrario è cosa fatale l' analizzarlo male, e per conseguenza per tutta l'umanità, tranne il solo Gioberti, il dubbio universale è inevitabile. Oltre a ciò non si comprende come, per accertarsi che un concetto è intuitivo ovvero evidente, occorra fare una diligente analisi dell'intuito; e come sia non che possibile, ma comune lo sbaglio di riferire al ragionamento ciò che non solo non abbisogna di dimostrazione, ma non la comporta, ed è anzi di ogni dimostrazione condizione e principio. E non val nulla il dire che non vi ha filosofo di qualche stima che non abbia messo in mostra alcun nuovo elemento conoscitivo stato dianzi negletto, o meno distintamente avvertito.[1] Imperocchè veramente si comprende che un filosofo riesca a distinguere, meglio che non fu fatto innanzi, i diversi poteri che al conoscimento concorrono, e principalmente ad ordinare meglio le cognizioni, e a rintracciare la connessione di tutti i concetti colla evidenza; ma non già che riesca a scuoprire oggi la evidenza di una cognizione dalla quale si vuol far dipendere la logicale necessità di ogni umano discorso.

Osserva il Gioberti medesimo non solo essere un fatto

[1] *Introd.,* T. 2, Cap. 4.

attestato dalla storia che nessun filosofo vissuto fuori della vera Chiesa, per quanto fosse d'animo buono e leale, e d'ingegno eminente, seppe sollevarsi al concetto di creazione sostanziale del mondo, ma altresì essere moralmente impossibile il riconoscere l'idea (che peraltro splende di intrinseca evidenza, e si certifica da se stessa in virtù dell'evidenza sua propria[1]) senza la rivelazione e la Chiesa che conserva, promulga, ed interpreta la rivelazione.[2] Ma ciò non vale a sgomentare il filosofo. Il quale due evidenze distingue, l'una intuitiva l'altra riflessa. Nel primo intuito, esso dice, la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza; l'intuito secondario, cioè la riflessione, chiarifica l'Idea determinandola. La parola è il principio determinativo dell'idea, e perciò una condizione necessaria dell'evidenza e della certezza riflessiva. Il primo idioma fu una rivelazione, cioè il verbo col quale l'Idea espresse se medesima; però questa espressione dovette essere aggiustatissima. Ma ogni atto riflesso è libero; dopo la ribellione dall'Idea come norma obbligatoria, ovvero dopo la colpa morale, l'uomo alterò anche l'idea, cioè la sconobbe in parte; quindi alterossi il linguaggio; ed alterato il linguaggio, è moralmente impossibile il raccapezzare la formola senza una nuova rivelazione.[3]

Quando i filosofi, piuttosto che prendere i fatti come sono, ed esaminarli, e paragonarli con altri, e osservare ciò che con questi o con quelli hanno di identico, e le loro differenze reciproche, e così definirli, fanno ricorso alla fantasia, per colorirli in modo che stieno d'accordo con un sistema prefisso, difficilmente si ottiene di convincerli di errore con una dimostrazione stretta e precisa, sì perchè l'ipotesi, per se medesima, può essere unicamente contraria alla realtà, ma non condurre a veruno assurdo manifesto, e sì perchè le più volte, invece di ritrovare nel loro discorso una teorica netta,

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[2] *Errori filosof.* del Rosmini. Lettera 5.
[3] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.

chiara e determinata con esattezza, accade di avere a fare con vaghi concetti e non definiti, ma fatti per dir così trasparire per mezzo di analogie e di immagini, talchè, quando per alcune frasi o riscontri si crede di avere penetrato fino al fondo della dottrina, altre ne sopraggiungono appresso per le quali apparisce che male ci siamo apposti, nè si è compreso l' intendimento dello scrittore; il quale, se ti metti a combatterlo, ti può sempre provare che non hai nulla inteso, benchè non ti possa altresì mostrare quel che avresti dovuto intendere. Questo è accaduto spesso al Gioberti, ingegno abilissimo nel redarguire gli errori degli altri, e in questa parte lucidissimo trattatore, ma avvolgentesi sempre in ambagi quando si studia di esporre la sua nuova scienza, e principalmente nelle sue teoriche sulla evidenza intuitiva e riflessa, e sulla necessità del linguaggio per ripensare la formola ideale, e nei successivi comenti che sembrano piuttosto adattati a ottenebrarle che ad illustrarle.

In proposito delle quali teoriche, la prima cosa che non può concedersi è che la cognizione immediata o intuitiva sia vaga, indeterminata e confusa; ed anzi convien dire piuttosto che l'esser vago, indeterminato, confuso sia proprio di quello che il Gioberti chiama intuito secondario, ovvero riflessione, della mente insomma che analizza e compone; la quale molte volte, per la sua imperfezione essenziale, i concetti che le sono indicati dalla parola non arriva a comprendere con esatto e preciso discernimento, e senza mettervi nè più nè meno di ciò che è necessario affinchè sia ben distinto e ben connesso cogli altri ciascuno anello di quella ordinata catena che a tutto il sapere umano si estende. Ogni nostro conoscimento o pensiero è peraltro necessariamente l'apprendimento di qualche obietto ideale; e per tal rispetto è chiaro, determinato e distinto; infatti un conoscimento o pensiero affatto vago e confuso propriamente nulla sarebbe. Ma non sempre è chiaro alla mente tuttoquanto l'obietto al quale intende, o ciò che vorrebbe discernere coll'astrazione; cioè a dire non sempre il nostro concetto corrisponde a quello che è dato ad esprimere ad una parola che si ascolta, e forse anche si proferisce; e la indeterminazione del concetto nasce da

questo, che la mente, consapevole di non intendere della parola medesima pienamente ed appunto appunto il significato, vaga con errore diverso, e ondeggia nella incertezza. Conciossiachè i nostri concetti sieno concreti o astratti, semplici o composti, intuitivi o razionali. Quelli che concreti e semplici sono, cioè a dire comprendono una sola relazione o idea, facilissimamente si acquistano, e sono sopra tutti chiarissimi. Ma quando la mente pensa un rapporto risguardante termini astratti, è facile che sgarri nel determinare l'astrazione, e per conseguenza che confonda i veri termini di tal rapporto con altri ai quali quello del tutto non si convenga. Così a colui che male distingue le specie di un medesimo genere accaderà per avventura di affermare di tutto il genere ciò che soltanto proprio è di una specie. Quando i concetti sono puramente razionali, la confusione è anche molto più facile, e consiste ordinariamente o nel portarli al concreto in una percezione, o nello scambiarne la connessione; così abbiamo veduto che il volgo erroneamente confonde l' *io* col sentimento fondamentale, e le cose esteriori colle sensazioni; così abbiamo veduto alcuni filosofi attribuire a Dio ciò che proprio è del mondo, o al mondo ciò che soltanto a Dio logicamente si attribuisce. Vago e indeterminato è il nostro pensiero in questi concetti nei quali debbe elevarsi per connessione di idee, tutte le volte che tal connessione non sa discuoprire. In tal caso abbiamo un concetto distinto dalla parola, ma indistinto, indeterminato, confuso, non definito nella nostra mente; imparando a proferire la parola non ne abbiamo penetrato il senso. Nella composizione dei concetti facilmente nasce anche una confusione analoga a quella che abbiamo notata in proposito degli astratti, quando sia trascurata qualche relazione o idea che ne determina un'altra, e senza la quale questa non sarebbe bene applicata al subietto pensato. Un esempio di tal confusione ci somministra lo stesso Gioberti coll'abuso che fa degli epiteti coi quali pretende di dichiarare la relazione della parola col pensiero. La parola serve a manifestare il pensiero; e pertanto certa cosa è avere l'una coll'altro una relazione. Considerata per risguardo all'obietto la parola è segno, considerata in ordine al subietto la parola è mezzo o

strumento e per pensare, e per manifestare il pensiero. Generalmente per altro hanno i segni colle cose significate qualche evidente o necessario rapporto; laddove all'opposto tra la parola e gli obietti della cognizione o del pensiero non si ravvisa realmente verun rapporto. Dunque differisce dagli altri segni; ed è appunto col rinvenire in che consista tal differenza che si determina la sua relazione col pensiero. Ora se non si vegga, o non si voglia vedere che differisce dagli altri segni perciò che è segno meramente ipotetico e convenzionale, nè che è mezzo o strumento appunto perciò che è segno, necessariamente avremo della parola un concetto vago e indeterminato; e la mente, che pur vorrebbe in qualche modo definirlo, percorrerà, come è avvenuto al Gioberti, le differenze che gli altri segni e strumenti ci fanno specialmente distinguere, e tutte le adatterà alla parola, accozzando in tal maniera una quantità di concetti contradittorj, dai quali è affatto tempo perduto il procurare di cavare qualche costrutto. Noi diciamo dunque esser falso ed assurdo il supposto che la confusione e la indeterminazione appartengano al conoscimento intuitivo. Vizj anzi sono del pensiero; l'attribuirle all'intuito è togliere affatto la base della certezza.

Il Gioberti, per dimostrare, se non la verità, la ragionevolezza almeno del suo nuovo trovato, fa ricorso a una similitudine. Paragona la visione ideale alla materiale, ed afferma che negli ordini materiali la troppa luce accieca, ed equivale per nostro riguardo al bujo più perfetto; che le ragioni della luce ideale corrono al modo istesso; che l'intuito non può affissarsi nell'Idea che mediante la riflessione dello spirito; che la parola sensibile è cieca e scura per se stessa, come il cristallo abbacinato, ma nel modo istesso che il sole illustra il cristallo, e che l'occhio coll'ajuto di questo può considerare il sole, l'Idea illustra la parola, e lo spirito per via di questa può contemplare l'Idea.[1] Avvertiremo in questo proposito che le analogie, le metafore, le similitudini dimostrano il gusto e la fantasia dei poeti, ma quando si vuole

[1] *Teorica del Sovranaturale.* Discorso prelim. della 2ª edizione, art. 4, pag. 234, ediz. del 1850.

verso il vero indirizzare le menti, confondono, imbrogliano, intorbidano più che mai ciò che si ha bisogno di render chiaro, e in sostanza niente altro dimostrano che la impotenza di parlare con esattezza e con precisione, ovvero non essere se non vago e indeterminato il concetto stesso dello scrittore. Il parlare della luce ideale, come se fosse pienamente corrispondente alla luce materiale, è confondere l'una coll'altra le cose più disparate; imperocchè nella visione ideale è massima semplicità dal lato del subietto e dal lato dell'obietto; colla quale semplicità non si accorda, non che il troppo o il troppo poco, ma nè pure gradazione alcuna, talchè l'atto dell'intuito o compiuto è quanto può essere, o non è nulla affatto. Per la qual cosa o bisogna affermare che l'intuito non è cognizione, e, perchè se non è cognizione non è più nulla, bisogna cadere nell'assurdo di fare incominciare la cognizione non già dall'intuito ma sì bene dalla riflessione, o all'opposto bisogna convenire che l'intuito è determinato e chiarissimo, quanto cognizione umana può essere. Questo pare altresì che talvolta sospettasse anche il Gioberti; perciò che nella sua prima opera scriveva che, quando la formola da lui presupposta sia vera, la cognizione intuitiva dee percepire i suoi tre termini secondo l'ordine in cui sono realmente disposti, e perciò dee apprendere la creazione come un fatto di cui lo spirito è testimonio, discendendo dell' Ente alle esistenze, e apprendendo queste nell'atto creativo che le trae dal nulla; e poco appresso aggiungeva che il processo psicologico dell'intuito, essendo identico all'ontologico, lo spirito umano contempla le esistenze prodotte dall'Ente producente (lo che, sia detto per incidenza, non sarà per menar buono chi non voglia sdrucciolare nel panteismo) ed è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione.[1] Ma come tutto questo si accordi con ciò che lo stesso scrittore asseriva più tardi comentando la sua teorica, cioè che l'intuito non può affissarsi nell' Idea che mediante la riflessione dello spirito,[2] e che l'uomo in quel primo atto (nell'atto intuitivo) è in-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

[2] *Teorica* ec. Discorso prelim. ec. Art. 4, pag. 234.

capace di distinguere Iddio dal mondo,[1] noi non arriviamo a comprendere.[2]

Ancorchè si volesse concedere il primo falso supposto, che la cognizione sia vaga, indeterminata, confusa nel primo intuito, non sapremmo poi spiegare come a determinarla sia sufficiente la riflessione ajutata dalla parola. Il pensiero dice il Gioberti, si ripiega sopra di sè, e si gemina per così dire nella riflessione mediante i segni.[3] « Noi possiamo pensare (così avverte nel suo discorso nel quale ha comentato se stesso) semplicemente una cosa senza sapere che la pensiamo, ovvero ripensarla, pensando il pensiero che abbiamo della medesima. L'intuito, cioè il pensiero semplice e non ripiegato, abbraccia simultaneamente tutto il concreto della formola, senza escluderne una minima parte, ma lo abbraccia in modo confuso, onde non ce ne procura una vera notizia. Imperocchè non si può conoscere un tutto se non se ne distinguono i varj componenti, e questa distinzione importa la riflessione, cioè un riandare successivamente e alla spartita ciò che si è già afferrato in modo simultaneo e sommario con una prima apprensione. In questo ricorrimento del pensiero sovra se stesso, egli distingue fra loro le varie parti della formola, e coglie le differenze che dianzi non discerneva, perchè la copia degli oggetti e la rapidità dello sguardo nol permettevano; come accade nel primo batter d'occhio a chi si affissa nella tela storiata di un quadro, o di un gruppo scultorio.[4] » Relativamente a questa teorica, si presentano subito non poche difficoltà. Il pensiero non può nulla aggiungere, e nulla levare al pensiero sul quale si ripiega. E, per servirci della similitudine del Gioberti, le differenze che dianzi non si discernevano nella tela storiata di un quadro o di un gruppo scultorio, come si potranno discernere ripensando il pensiero che abbiamo dell'uno o dell'altro, e riandando insomma un

[1] *Teorica* ec. Discorso prelim. ec. Art. 4, pag. 229.

[2] Che nel primo intuito si confonda, come pretende il Gioberti, Iddio col mondo, la ragione ripugna anche a supporlo. Tra l' infinito e il finito è una discrepanza infinita che tale confusione rende impossibile.

[3] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.

[4] *Teorica* ec. Discorso prelim. Art. 4, pag. 228.

pensiero affatto vago, indeterminato e confuso? Bisognerà necessariamente ritornare ad affissarsi nella tela storiata o nel gruppo, se vogliamo distinguere le varie parti che nel primo batter d'occhio non fummo buoni a discernere. E così pure lo spirito, se dee distinguere ciò che la rapidità del primo sguardo non permise che fosse distinto, sarà obbligato di ritornare all'obietto, e perciò la distinzione delle varie parti della formola non dalla riflessione, ma sarà fatta dall'intuito stesso ajutato forse, se pure almen questo sarà da concedersi, dalla parola. E se l'uomo nel primo intuito è esempigrazia incapace di distinguere Iddio dal mondo,[1] convien dire che il parlare del primo intuito è un di più, e che la cognizione umana incomincia da ciò che il Gioberti attribuisce alla riflessione; perciò che l'essere spettatore di quello che il filosofo chiama giudizio divino, senza intender nulla, è come assister dormendo a un sublime spettacolo; e se nel primo intuito lo spirito non vede la luce ideale, perchè ne resta abbagliato o acciecato, il primo intuito nel processo del conoscimento è un mero nulla. Questi ed altri concetti contradittorj l'autore della formola ideale è costretto a raccapezzare e mettere insieme, per trovare il verso di conciliare la evidenza colla possibilità dell'errore; conciliazione impossibile, quando si vuol pretendere che l'evidenza risplenda appunto dove è maggiore la difficoltà di evitare l'errore. Tra le altre contradizioni giova pure ricordare, che, dopo avere prima distinte due specie di evidenza, l'una propria dell'intuito, l'altra della riflessione,[2] in progresso lo stesso autore le riduce a una sola risultante dall'intuito e dalla riflessione.[3]

Per convertire la evidenza vaga, indeterminata e confusa del primo intuito in evidenza determinata e distinta, il Gioberti architettò una nuova teorica sulla parola, se pure teorica dee dirsi un giro e rigiro di diverse metafore unite a qualche schietta e lampante contradizione. Ma giova brevemente saggiare questo sogno speculativo. L'autore incomincia con dire che non occorre investigare in che consista la misteriosa

[1] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag, 229.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[3] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 237.

unione del pensiero col linguaggio,[1] ed appresso si contenta del pari di chiamare misteriosa l'unione dell'Idea colla parola.[2] E pure bisognava appunto ch' ei desse una esatta, chiara e precisa spiegazione di questa unione, se voleva parlare alla ragione come si conviene ai filosofi, e non alla fantasia come sta bene ai soli poeti. Altrove pure esso dice essere un miracolo che un segno inintelligibile per se stesso sia veicolo dell'intelligenza, come è un miracolo che il vetro appannato che tien dell'opaco giovi alla visione.[3] Ora noi non sappiamo quanto sia adattata a sodisfare alla ragione una dottrina che ha bisogno di introdurre un miracolo là dove tutto, senza l'assurdo della evidenza che accieca, trova facilissima spiegazione. Miracolo è veramente l'origine della parola, siccome sono miracoli universalmente le origini; ma i miracoli non si deggiono moltiplicare a capriccio; perciò che questa è materia nella quale non v'è cosa che tanto guasti quanto il soverchio. Chi poi volesse tutte registrare le metafore colle quali il Gioberti tenta supplire alla impossibilità di esporre un concetto ben definito, giugnerebbe a raccogliere non scarsa anzi abbondantissima messe. Troverebbe la parola appellata segno sensibile in cui s'incarna l'intelligibile;[4] forma dalla quale dipende in gran parte la certezza dei concetti ideali, e quasi angusta cornice in cui si rannicchia l'Idea interminata;[5] troverebbe altrove che la riflessione ha d'uopo del riverbero della luce ideale, il quale non può aver luogo se i raggi dell'Idea non s'imbattono in un corpo opaco, cioè nei segni sensibili che gli rifrangano, e rimandino alla pupilla, e che il linguaggio è lo strumento della riflessione e la parola un segno strumentale.[6] Da tutte le locuzioni metaforiche che quivi abbiamo trascritte, e nelle quali non sarà certamente chi ritrovi il rigoroso e severo linguaggio che si addice alla filosofia, non veggiamo qual concetto positivo e determinato si ri-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap 3.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[3] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 234.
[4] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[5] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[6] *Errori filos.* ec. Lettera 5.

cavi relativamente all'ufficio della parola; nondimeno ci sforzeremo di dipanare alla meglio questa matassa, e con tale intento investigheremo prima ciò che manifestamente è contrario alla intenzione del Gioberti. E quasi non occorre osservare non essere punto sua opinione che la riflessione consista in un ragionamento reso possibile dalla parola, e per mezzo del quale si arrivi a comporre in modo chiaro e distinto la intiera formola ideale. Questa interpretazione discorderebbe da tutto il sistema. Afferma veramente il Gioberti che il raziocinio è uno strumento di cui la riflessione ontologica non si può passare, e che anzi si può dire che nel ragionamento consiste tuttaquanta la riflessione ontologica considerata come processo metodico;[1] ma peraltro fa dipartire la riflessione stessa da una semplice osservazione che ci pòrge i primi rudimenti della formola ideale, e precede di necessità il raziocinio,[2] e dice che la riflessione ontologica coglie colla semplice osservazione i tratti complessivi e sommarj dell'oggetto intuito, e gli esprime con un giudizio primitivo che è la formola ideale, e che il raziocinio è uno strumento, e come dire un telescopio metafisico (io non so se il modo di parlare dei secentisti sia meno gastigato di questo) che, pigliando dalla formola ideale i suoi primi principj, se ne serve per rischiarare, e rendere distinte le apprensioni confuse dell'intuito.[3] Dinegato è parimente colla teorica della quale trattiamo, che tra la parola e l'idea sia una corrispondenza meramente convenzionale, e che imparare a discorrere voglia dire imparare tale corrispondenza ipotetica affidata alla tradizione. Avverte veramente il Gioberti che, prima di credere alla parola bisogna intenderla, prima di assentire a chi parla bisogna sapere il suo linguaggio, e avere le idee corrispondenti ai segni usati dal parlatore;[4] ma, per intendere la parola afferma che basta l'intuito dell'Idea, imperocchè l'Idea illustra la parola.[5] Lo che posto, a farci intendere alla prima qualunque

[1] *Errori filos.* ec. Lettera 4.
[2] *Errori filos.* ec. Lettera 4.
[3] *Errori filos.* ec. Lettera 4.
[4] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[5] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 234.

lingua dovrebbe bastare l'intuito dell'Idea. Come poi per converso la parola illustrata dall'Idea rischiari il confuso e oscuro intuito dell'Idea, inutile è ricercare, poichè ciò, siccome abbiamo già ricordato, lo stesso autore dichiara misterioso e miracoloso; anzi, stando alle sue parole, non si sa nè pure se credere si deggia che la parola serva propriamente a riandare sull'intuito, o invece a fermare l'attenzione particolarmente su ciascun termine dell'obietto dell'intuito, e come ad agevolare allo spirito la distinzione o l'analisi. Si trova infatti nel primo suo libro che la parola è la forma dei concetti ideali, che lo spirito si serve dei segni per ritessere in se medesimo il lavoro intuitivo, o piuttosto per copiare intellettivamente il modello ideale;[1] lo che farebbe supporre che, per sentenza dello scrittore, la parola ritragga sensibilmente l'intuito, o piuttosto il suo obietto, come le forme scolpite o i colori ritraggono il pensiero dell'artista; del qual concetto per altro noi non ci fermeremo a dimostrare la falsità, non solo perchè troppo è assurdo, ma perchè non siam certi nè pure che ciò voglia dire quel giro di frasi indeterminate. Si trova pure in un luogo che la riflessione è l'intuito dell'intuito, la percezione dell'Ente non già semplicemente ma come intuito;[2] ma si legge anche in un altro luogo che la parola ferma e circoscrive l'Idea, concentrando lo spirito sopra se stessa, come forma limitata mediante la quale egli percepisce riflessivamente l'infinità ideale, come l'occhio dell'astronomo che, attraverso un piccolo foro e coll'ajuto di un esile cristallo, contempla a suo agio e diletto le grandezze celesti;[3] e che i raggi dell'Idea s'imbattono in un corpo opaco, cioè nei segni sensibili che gli rifrangono, e rimandano alla pupilla.[4] Ora queste ultime spiegazioni poco o punto si accordano colle altre proposizioni, colle quali lo stesso autore tende a dichiarare che la parola è un semplice strumento necessario per mettere la riflessione in commercio coll'intuito,[5] non già col-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[2] *Errori filos.* ec. Lettera 4.
[3] *Introd.*, T. 2, Cap. 3.
[4] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[5] *Errori filos.* ec. Lettera 5.

l'Idea. Poco peraltro importa il sapere a qual partito sia meglio appigliarsi tra queste contradizioni. Al contrario di momento grandissimo è quello che afferma chiaramente il Gioberti, cioè che la parola rende chiara, determinata e distinta la prima ed essenzialissima cognizione; o, per dire la cosa senza ambagi, ha virtù di trarre la cognizione dall'intuito, nel quale prima cognizione alcuna non era. Ora questo fondamentale principio del suo sistema non basta a rendere ragione della diversità, anzi contrarietà delle opinioni umane sull'origine del mondo e su li suoi rapporti con Dio; e per converso è sufficientissimo a rendere logicamente giustificato il dubbio universale.

La parola, perciò che illustrata è dall'Idea, esprime l'Idea, o per usare le frasi predilette dall'autore, ne rifrange i raggi, e li rimanda alla pupilla intellettuale; ma per tutto ciò che non fosse illustrata dall'Idea, manifesta cosa è che nulla potrebbe esprimere, nulla significare; e finalmente di ciò che la parola non esprime non si ha cognizione. Ma se ciò che non è nell'Idea non può essere alla pupilla intellettuale rimandato dalla parola, questa non sarà mai cagione che un concetto sia diverso dal vero. Come infatti sarebbe intesa se la luce ideale non la illustrasse? [1] La parola dunque non inganna di certo se non inganna la stessa Idea. Si dirà forse che la parola è inetta ad esprimere più di ciò che nell'obietto risplende, ma può peraltro esprimere meno di ciò che contiene l'Idea? Il sistema che andiamo esaminando non dà luogo a questo ripiego. Tal sistema altro non è che la somma esagerazione e al tempo stesso il logicale compimento della percezione inventata dallo scozzese filosofo, e tutto si riduce alla proposizione seguente: « la percezione che l'uomo ha del mondo e di se stesso è l'intuito assiduo di una continua creazione.[2] » Spiegando questo principio, il Gioberti afferma (nè poteva dire diversamente) che l'Ente è l'intelligibile assoluto; che la causa prima come intelligibile fa che gli effetti da noi vengano conosciuti; che i sensibili sono intesi nell'Intelligibile, come i

[1] Vedi *Errori filos.* ec. Lettera, 5, e *Teor. del Sovranat.* Disc. prel. ec. Art. 4, pag. 234.

[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

corpi sono veduti dentro la luce; che l' Intelligibile illustra appunto i sensibili perchè li produce, e che le esistenze sono prodotte dall'Ente perchè ne vengono illustrate.[1] Dunque, se la parola non rifrangesse, e non rimandasse alla nostra pupilla tra gli altri raggi ideali anche il raggio della creazione, l'uomo non avrebbe la percezione del mondo e di se stesso, il che vuol dire che nulla intenderebbe. Ma tutta l'antichità pagana, benchè ricca di prestantissimi ingegni, al concetto di creazione sostanziale altri assurdi concetti sostituì; dunque fu ingannata dalla parola, e perciò dall' Idea. Ma supponiamo che l'inganno deggia totalmente attribuirsi alla parola e non punto all'Idea; in questo caso converrebbe pensare che l'errore infuso dalla prima sia fatale e invincibile. E perciò, che l'errore del quale parliamo cade su quello che si suppone essere principio e ragione di ogni umano discorso, si dovrebbe inferire che la maggior parte dell' umanità è condannata fatalmente a discorrere a caso; e che a caso discorsero tutti gli antichi filosofi, ai quali non fu data nè pure virtù di conoscere il principio di contradizione, che presuppone la formola ideale, e nella sua concretezza si fonda.[2] Nè giova il dire che fuori della parola religiosa e ortodossa, la formola ideale si trova depositata nel linguaggio implicitamente, più in potenza che in atto, e in modo più e meno difettuoso e confuso,[3] e che se ne ha notizia senza sapere di averla, appunto come ha la notizia del principio di identità e contradizione, senza sapere di averla, colui che non l' ha mai udito espresso distintamente.[4] Non si vede infatti come ciò si accordi colla già esposta teorica del linguaggio. Il quale si dice essere uno strumento atto a farci vedere distintamente ciò che nel primo intuito è vago, indeterminato e confuso. Ma se la formola ideale è depositata nel linguaggio implicitamente soltanto, e più in potenza che in atto, il linguaggio è un difettoso strumento che male e imperfettamente, e piuttosto potenzialmente che attualmente, rifrange i raggi dell' Idea. E noi non siamo buoni a perfezio-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4, e nota 47 in fine al T. 2.
[2] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[3] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[4] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 254 e 255.

narlo, e ciò per molte ragioni; tra le quali non ultima è che, non conoscendo dell' Idea se non ciò che il linguaggio ci fa conoscere, non siamo nè pure in condizione di sapere se questo bene o male ce la faccia conoscere; laonde non si progredirà mai di un solo passo, se pure o per caso ciò non avvenga, o non ci venga in qualche modo prestato uno strumento migliore. Il dire dunque che mediante la riflessione ontologica si possono sgomitolare le idee ravvolte e chiuse complessivamente nella parola,[1] è un pretto circolo vizioso; perchè se la riflessione ontologica ha bisogno dello strumento della parola per vedere distintamente l' Idea, non si comprende come per converso la stessa riflessione ontologia sia sufficiente a trarre la notizia spiccata, distinta e integra della Idea dalla parola che la contiene soltanto potenzialmente, implicitamente e confusamente. E non è minore sofisma lo affermare che si può avere notizia della creazione senza sapere di averla, appunto come del principio d' identità o di contradizione ha notizia, senza saperlo, colui che non l'ha mai udito espresso distintamente. Che si abbia una cognizione concreta, quale appunto nel sistema del Gioberti sarebbe quella che esprimerebbe la formola ideale, senza sapere di averla, nessuno sarà per concedere; anzi nè pure una cognizione astratta; perchè la distinzione tra conoscere (dicano pure i filosofi ciò che vogliono) e sapere di conoscere è assurda; se pure per sapere di conoscere non si intende la coscienza di noi stessi che conosciamo. Per principio di contradizione, a cagione di esempio, si intende o la formola esprimente puramente e astrattissimamente la contradizione, o un giudizio esprimente la legge della ragione. Colui che non ha mai pensata la contradizione nella sua somma astrattezza, vede peraltro evidentemente la contradizione di due giudizj se sono contradittorj, ed ha soltanto notizia di tale contradizione singolare, cioè della contradizione in concreto, non in astratto, imperocchè in questa maniera non l'ha pensata giammai. Similmente colui che non ha mai pensato il principio stesso come legge logicale, di questa non ha notizia, contuttochè la sua ragione segua naturalmente tal legge senza bisogno di formularla. La ragione

[1] *Errori filos.* ec. Lettera 5.

infatti vede evidentemente la contradizione dei concetti, e come questa convertasi nella loro incompatibilità, nella impossibilità di loro unione; conciossiachè la contradizione, come abbiamo già detto, essendo la negazione dell'idea già affermata, toglie anche della idea stessa le condizioni obiettive. Quello che comunemente si appella principio di contradizione, considerato come legge logicale, è propriamente una conseguenza, concernente il subietto pensante e discorrente, dedotta dall'analisi del conoscimento e dalla connessione del pensiero con questo. Il rapporto infatti, che è l'obietto ideale, dipende ed è determinato da condizioni obiettive; l'idea dipende ed è determinata dal rapporto. La cognizione dunque corrisponde ad una determinata evidenza obiettiva. Il pensiero dalla cognizione dipende, ed alla cognizione corrisponde; la ragione altro non è che il pensiero il quale col discorso interiore fa vece della cognizione diretta. Ora l'idea negativa toglie la positiva sua contraria, e per conseguenza le sue condizioni obiettive. L'unione fatta in pensiero di idee contrarie, o tali che l'una dipenda da condizioni insufficienti per dar luogo all'altra, non può mai corrispondere alla evidenza obiettiva; però la ragione che, per far vece della cognizione diretta, bisogna che la prenda per norma, non dee contradirsi o nell'uno o nell'altro modo per non fallire il suo scopo. Ecco dunque che il principio di contradizione è una legge astratta, ritrovata per mezzo della critica della cognizione e del pensiero. Colui che non ha mai ripensati i fatti appartenenti all'una ed all'altro, e ne ignora la connessione, non ha notizia di cosiffatta legge, sebbene, come abbiam detto, naturalmente la segua. Del resto la evidenza non permette ad alcuno di impugnare il principio di contradizione, o di dubitarne tostochè lo abbia udito espresso colle parole; laddove per l'opposto la mente nostra non vede veruno assurdo evidente nei concetti opposti a quello di creazione; anzi la persuasione della verità di quella che il Gioberti chiama formola ideale dipende, per la maggior parte degli uomini, unicamente dalla autorità della parola religiosa.

Ma tornando all'unione dell'Idea colla parola, soggiugneremo per ultima osservazione che, se la parola è lo stru-

mento o il corpo opaco che rifrange i raggi dell' Idea, e li rimanda alla pupilla distinti e chiarificati,[1] il nostro intelletto vedrà l'idea come gliela farà vedere lo strumento, e, secondo che lo strumento sarà perfetto o imperfetto, la vedrà più o meno distintamente, più o meno compiutamente; e questo dice in sostanza anche lo stesso Gioberti.[2] Ora il dubbio universale sarebbe logicale conseguenza di tal principio. Qual cosa infatti sarà valevole a renderne certi che la parola è strumento non infedele, e che per suo mezzo la mente nostra è posta in rapporto col vero? ed anzi che la cognizione ha realmente un obietto, e non è un mero gioco della parola? Non sarà per certo da tanto l'intuito, il quale è cieco affatto per la troppa luce che lo abbaglia;[3] ma nè anche il ragionamento, perchè il principio di contradizione presuppone la formola ideale, e nella sua concretezza si fonda;[4] nulla dunque può farne certi che tutto ciò che la riflessione crede di ritrovare nell'intuito altro non sia che una apparenza, una illusione nascente dalla incorporazione, per usare le espressioni del Gioberti, dell' intuito nel segno sensibile, cioè nella parola.[5]

La teorica della quale abbiamo finora parlato altro dunque non è se non una nè vera nè verisimile ipotesi, immaginata a posta a sostegno di una iperbole speculativa, piuttosto che di un sistema filosofico. Certo è che la parola è un sensibile e un segno; ma perciò questo sensibile fa ufficio di segno che identifichiamo per ipotesi il sentimento che ne deriva con altri sentimenti e coi loro rapporti. Posto infatti che ad alcune voci sia attribuita una convenzionale corrispondenza con alcune cognizioni determinate, quelle medesime voci, allorchè sono proferite, serviranno a richiamare alla memoria le cognizioni che sono scelte a rappresentare; e quando per comune consenso una voce corrisponda a un astratto o pure a un soggetto indeterminato strettamente connesso con

[1] *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 3. *Errori filos.* ec. Lettera 5.
[3] *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 233.
[4] *Errori filos.* ec. Lettera 5. *Teor. del Sovranat.* Disc. prelim. Art. 4, pag. 223.
[5] *Errori filos.* ec. Lettera 5.

ciò che si conosce, e che per ragione della cognizione argomentando per modo induttivo si deggia necessariamente supporre, il bisogno d'intendere la parola servirà di eccitamento ad astrarre, o a rintracciare col ragionamento il concetto dalla parola stessa significato. Così lo spirito umano è costretto ad imprendere un lavoro intellettuale per giugnere a quei resultati scientifici che dal linguaggio sono indicati; e si può dire che l'eloquio è mutuo insegnamento, dal quale i principj si imparano, di tuttoquanto il sapere, ovvero che questi principj si imparano imparando a parlare. Il linguaggio è più o meno squisito e perfetto, avuto riguardo non solamente alla sua struttura, ma anche ai suoni medesimi atti ad imitare, e quasi si direbbe a dipingere meglio o peggio i sentimenti significati. Ciò peraltro appartiene più alla bellezza che alla bontà delle lingue; imperocchè le parole, come segni convenzionali, sono tutte buone ugualmente, e non è certamente il vocabolo, ma la interpretazione del vocabolo che al vero corrisponde, o se ne allontana. Così per modo di esempio alla parola *creazione*, si possono applicare i più assurdi e stravaganti concetti, e come lo ha fatto vedere il Cousin e, secondo l'opinione di alcuni, anche lo stesso Gioberti, l'uso di quella parola non impedisce che si cada nel panteismo; similmente la parola *esistenza* forse potrà piegarsi a significare il concetto che il Gioberti si studia di ricavarne, purchè tale concetto si abbia; ma nulla vieta che, restando la stessa parola nel linguaggio, venga a mancare il concetto di sostanza prodotta dall' Ente. Se le lingue, come abbiamo detto, senza essere ugualmente belle, son tutte ugualmente buone, quando veggiamo qualche filosofo che si lamenta (e il Gioberti è di questo numero)[1] di non trovare parole adattate a bene esprimere il suo pensiero, bisogna dire che questo pensiero debbe essere molto stranio.

Dalla osservazione non accurata, dalla astrazione manchevole, dalla difficoltà di elevarsi sopra la sfera dei percettibili, dalla difettuosità insomma delle operazioni dell'intelletto, e principalmente dal cattivo ragionamento prendono origine i concetti o confusi o falsi o assurdi. La tradizione che propria-

[1] *Teor.* ec. Disc. prelim. ec. Art. 4, pag. 286 e 287.

mente, come abbiamo testè accennato, consiste in un mutuo insegnamento, pel quale nei varj popoli parlanti lo stesso linguaggio le verità si conservano che sono accessibili per la sola ragione, essa pure è alterabile o pel traviare degli studj filosofici e religiosi, o per cagione delle sette che, originate in prima dall'orgoglio delle menti addottrinate, e però sdegnose di uniformarsi al senso e alle credenze comuni, a grado a grado riescono a guastare il primo ed a sostituire alle seconde i loro falsi oracoli, o per le umane passioni che, intolleranti di soggezione al vero, si sforzano di adulterarlo. La corruzione del sapere affidato alla tradizione tanto può progredire che sieno dimenticati anche i vocaboli che le verità più sublimi, e forse più combattute in principio, erano usati ad esprimere. Quando ciò avvenga, la ignoranza o gli errori dei popoli sono è vero accoppiati colla imperfezione del linguaggio; ma non è peraltro men vero che questa è l'effetto e non la cagione dell'errore o della ignoranza, e che, per ricondurre le menti al vero, non basta insegnare a proferire un nuovo vocabolo, ma bisogna col discorso insegnare la verità che con questo vuolsi significare.

Ora, concludendo l'esame al quale abbiamo sottoposto il sistema filosofico del Gioberti, noi diciamo che la formola ideale esprime non un vero evidente, ma sì bene necessario, il quale, non che essere il primo noto, è all'opposto l'ultimo e più difficile a capirsi. Poco altresì ci vorrebbe a dimostrare la falsità dell'argomento che al ricordato scrittore ha fatto credere dovere la prima idea non essere diversa dalla prima cosa;[1] ciò peraltro sarebbe superfluo, dopo avere dimostrato in principio essere assurdo proposito quello di volere trovare l'evidenza col raziocinio. Del resto, se il nostro intuito in Dio si affissasse direttamente e nell'universo, bene ci apparirebbe evidente, non dirò già l'atto creativo, come si esprime il Gioberti con frase disadatta e forse pericolosa, e pure accettata da quei medesimi che nelle speculazioni di questo filosofo fiutano il panteismo, ma l'assoluta incondizionalità dell'uno e la condizionalità del secondo, ovvero l'assoluta impossibilità di esistere nel mondo in se solo considerato, e per converso in Dio

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4. *Errori filos.* ec. Lettera 3.

l'assoluta possibilità di tutte le cose. È perciò che quando il Gioberti si gloria di avere fabbricato un sistema immune affatto da panteismo, non è possibile dargli torto; avvegnachè l'ignoranza o la mala fede si sieno sforzate di predicarlo sottilissimo panteista. Falsa è la dottrina, e talora, per conciliare gli incompatibili, ha dovuto far ricorso a locuzioni ambigue e raggirate che, prese separatamente ed intese indiscretamente, di panteismo darebbero qualche odore; ma non se ne sarebbe fatto alcun caso se passioni o ipocrite o accecatrici non avessero impedito alla critica di essere leale. Falsa è la dottrina, perchè, se ci apparisse evidente la incondizionalità d'Iddio e la condizionalità del mondo, evidente pur ci sarebbe ciò che ora, la mente nostra è inetta a comprendere, ciò che supera l'umana ragione, e sparirebbero affatto i misteri, e la cognizione nostra sarebbe perfetta. Nè si dica che l'Idea si presenta come bilaterale, che ella è chiara ed oscura, lucida e tenebrosa ad un tempo, che si comunica all'intuito dal lato chiaro, ma la sua luce rampolla da un punto oscurissimo;[1] imperocchè cosa assurda è distinguere nella incondizionale sostanza, cioè nella assoluta unità, una faccia chiara e una faccia oscura,[2] e posto che si manifestasse all'intuito la condizione incondizionale di tutte le cose, il nostro conoscimento sarebbe necessariamente assoluto e infinito. Ma se per l'uomo, piuttosto che la luce, è veramente infinita la oscurità, se da ciò che conosciamo e sappiamo siamo costretti ad argomentare che quasi nulla sappiamo, ed anzi che quasi è nulla ciò che si adatta a farsi obietto del nostro pensiero, convien dire che la intelligenza umana parte da tanto umil principio quanto eccelso sarebbe quello che il più recente italiano filosofo, abbagliato forse dagli ardimenti germanici, attribuire le vorrebbe.

L'analisi che abbiamo fatta finora ci sforza a concludere che il sistema del Gioberti niente altro è che un volo, forse, al primo aspetto, sublime, di fervida fantasia. E sembrerebbe che dovesse con questo essere esaurita la vena delle ipotesi filosofiche; imperocchè il talento poetico ormai poco potrebbe architettare di nuovo colla materia che dovrebbe trattare sol-

[1] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.
[2] *Introd.*, T. 2, Cap. 4.

tanto la fredda speculazione. È altresì vero che da poi che i filosofi si son fitti in testa di dovere pescare l'evidenza fuori del suo proprio giro, la ipotesi della quale parliamo, forse per la ragione che è l'ultima, è la più logica di tutte quante, e al tempo stesso quella alla quale più manifestamente ripugnano i fatti risguardanti la cognizione. E così conveniva che fosse; perchè, partendo da un falso supposto, quanto più si cammina a filo di logica tanto più ci si dilunga dal vero. Bisogna dunque tornare, per ritrovare la evidenza, nel giro del sentimento, ed indagare come, partendo dal sentimento, e colle idee che ne dipendono, si intessa la tela di tutto l'umano sapere. Oramai par dimostrato bastantemente, anche per le aberrazioni speculative, che inutile è ricercare altrove il principio della certezza; laonde bisogna credere che la decantata impossibilità di connettere colle cognizioni che immediatamente dipendono dai sentimenti i puri concetti della ragione, impossibilità della quale specialmente il Gioberti mena tanto rumore, si risolva in una opinione mal ponderata, la quale conviene finalmente metter da parte, per restaurare la sana filosofia, e che appunto officio di questa sia il fare accurata e diligente ricerca di tale logicale connessione che tra le une e gli altri necessariamente debbe essere, e che forse a molti pensatori egregj ha impedito di ritrovare il falso indirizzo antecedentemente dato alla speculazione. Volto a questa ricerca è stato il nostro lungo e paziente studio del quale ci risolvemmo di dare il presente Saggio.

SAGGIO SECONDO.

DELLA FILOSOFIA DEL BUONO E DEL GIUSTO.

CAPITOLO PRIMO.

Proemio.

L'uomo non è dotato soltanto di intelligenza; nè la sua vita è una continua contemplazione del vero; nè la intelligenza è una facoltà solitaria; nè la scoperta del vero è infeconda. Altre facoltà delle quali propria è l' azione esteriore colla intelligenza si combinano in modo che ad essa ne viene il potere di moverle e dirigerle e governarle. Per questa sovrana parte che il pensiero ha nell'azione, l'uomo è libera causa; conciossiacchè una causa della quale una intelligenza limitata è sommo principio necessariamente sia libera; e ciò fa che nel teatro di questo terreno mondo per impareggiabile eccellenza ei sovrasti a tutta l'altra natura, e che sia nella catena dei generi quasi un ultimo anello che ricongiunge la terra al cielo.

L'uomo, non altro che l'uomo, può essere scopo dell'azione umana; e questa, come derivante da causa condizionale, niente altro può essere che o conservatrice o perfezionatrice, o l'uno e l'altro nel medesimo tempo. Conservatrice sarebbe soltanto se la umana natura fosse insignita di quella maggiore perfezione della quale è capace. Ma l'umana natura, se all'opposto anche relativamente a se stessa è imperfetta, ovvero lontana ancora dalla sua ottima sorte, necessariamente debbe essere altresì perfettibile; e se il perfezionamento non si disgiunge dalla successione, la quale propria è soltanto degli effetti che da forze naturali dipendono, l'uomo, se pure è perfettibile, poichè la sua libertà non comporta che

forze inferiori fatalmente al bene lo riconducano, non ha a ripromettersi il perfezionamento proprio se non da se stesso.

La incondizionalità, come altrove avemmo occasione di dimostrare,[1] è perfezione assoluta; dunque imperfezione assoluta e condizionalità si identificano. È perciò che il difetto di perfezione relativa dovrà consistere o nella corruttibilità delle condizioni della esistenza, unita a penuria o mancanza di mezzi atti a conservarle nella loro pienezza, o nella difettuosità delle condizioni esteriori al compimento dei modi essenziali della esistenza medesima; ed all'opposto la perfettibilità dovrà convertirsi nella possibilità di ritrovare i mezzi adattati alla conservazione di quelle, o di apprestare le condizioni del finimento di questi. La imperfezione naturale dell'uomo manifestamente dimostra il travaglioso aringo di sua fugace esistenza. Ma spetta ad esso la cura della propria conservazione. L'uomo dunque non ha nè il sapere nè il potere di conservare appieno se stesso. Così la imperfezione umana è moltiplice; materiale e spirituale ad un tempo, abbraccia le condizioni e i modi essenziali dell'esistenza; talchè la infermità della vita si accoppia alla insufficienza delle facoltà dello spirito ed alla inettitudine del potere che ne risulta, o piuttosto l'una e l'altra hanno tra loro una reciproca connessione; conciossiachè la meschinità della vita dipenda dalla scarsità della scienza e dalla rozzezza dell'arte, per la quale il sapere estrinsecamente si attua, e per converso la scienza, e l'arte in cui la scienza si informa, poco s'avanzano, perchè la vita si consuma miseramente. Non pertanto l'umano potere è capace di una distenzione indefinita; la quale per altro non si effettua se non procedendo lentamente e gradatamente, siccome piccolo germe che in pianta maestosa non si trasforma se non per secolare incremento. Ogni umano perfezionamento o nella aumentazione del potere consiste, o succede a questa naturalmente.

L'uomo può quanto sa; ma per converso ei sa tanto quanto è riuscito a imparare; e la difficoltà di imparare agguaglia il bisogno di sapere. Risguardando al modo col quale procede l'addottrinamento del nostro spirito, evvi una scienza universale e molte speciali. La universale si acquista la prima, e

[1] *Saggio*, 1, Cap. 15.

come impensatamente; perciò che di tutte le altre è condizione. Noi ne abbiamo parlato nel Saggio precedente, ed abbiamo veduto come la mente nostra l'apprenda, partendo dalle nozioni più semplici e risplendenti di obiettiva evidenza, e poscia a grado a grado intrecciando i più essenziali concetti l'uno coll'altro, ammaestrata dalla parola; e come senza l'ajuto di questa la facoltà di conoscere sarebbe indarno, perciò che non avrebbe sufficienza per fare verun progresso, se non fosse volta per volta richiamata dai segni articolati a eseguire le analisi ed i confronti dai quali dipende l'acquisto delle diverse cognizioni, ed a rappresentare a se stessa le cognizioni acquistate, ed a discoprirne la connessione. La parola per altro conserva, mediante la tradizione, soltanto quella che potrebbe appellarsi parte sostanziale e fondamentale dell'umano sapere, e per così dire i sommi capi di una indefinita enciclopedia. Dopo avere ricevuto l'insegnamento della parola, ed appresa la scienza che, per ragione dell'origine, meritamente si chiamerebbe divina, incomincia lo studio che l'uomo dee fare da se stesso; difficile e inesauribile studio volto a penetrare delle cose la natura, i rapporti e le leggi, per argomentare dal reale il possibile, volto insomma a formare la scienza genitrice dell'arte; perciò che l'arte, per conseguire lo scopo che la mente si propone, non avendo altre forze o altri mezzi se non quelli che la natura le somministra, bisogna che la natura sappia dominare secondandola, il che non è dato di fare se non conoscendola.

Come perfezionatrice, l'azione umana ha un pregio ed una eccellenza superiore a quella che avrebbe se la conservazione soltanto dovesse dipenderne. Non pertanto non è da supporre che l'uomo sia stato creato imperfetto; lo che vuol dire, come testè accennammo, inetto a provvedere alla piena conservazione di se stesso. Di fronte alla perfezione assoluta della causa creatrice, qualsivoglia imperfezione nell'ordine della natura alla ragione ripugnerebbe; per lo che convien credere che l'uomo liberamente alterasse l'ordine in se medesimo. Nè ci dee far maraviglia che la sua libertà fosse a ciò sufficiente, se pur si considera il difetto essenziale di sua natura e necessariamente dalla sua condizionalità derivante. Il potere infatti

proprio di esso, come è forza conservatrice dell'ordine in un giro determinato di azione, così del pari dell'ordine è parte; per la qual cosa nel tempo che ad esso è affidato il mantenere in quel giro medesimo inalterate le leggi e le condizioni dell'ordine, alla sua volta egli debbe relativamente a se rispettare certe leggi, e tenersi in certe condizioni, senza le quali più non sarebbe forza ordinata. Ora il potere umano essenzialmente è intelligente, e però, non senza consentimento, conservatore e parte dell'ordine. Ma la sapienza che lo governa è necessariamente imperfetta, sì perchè la ragione, per la quale nella mente nostra s'infonde tutto ciò che sappiamo, siccome illuminata soltanto indirettamente dalla evidenza, è inferiore di gran lunga all'intuito, e sì perchè molte sono le cose che l'uomo non può sapere, e conscio è altresì di ignorare; da che deriva non un assenso alla legge necessario e perseverante, come deriverebbe dal perfetto conoscere, ma per l'opposto la libertà di consentire a quella, o di dissentirle. Ma una libera forza è ordinata ed armonizzante finchè alla sua legge consente; imperocchè se l'ordine disapprova, e disdegna quasi fosse un disordine, cessa tosto di potere essere al tempo stesso e libera e conservatrice di quello; e quanto queste due qualità divengono incompatibili, tanto la forza stessa racchiude in se un profondo disordine che rende necessaria o la sua distruzione, o una tale modificazione dell'ordine nel suo giro d'azione che ad apprezzare sommamente la induca ciò che prima ebbe in dispetto, e sia come un adito nuovo aperto alla libertà, perchè s'ingegni in trovar modo di rimettersi nel suo prisco stato. L'ordine infatti, come meglio spiegheremo appresso, è la ragione d'essere delle cose. Ma, posto che una forza sia ordinata per ciò che agisce liberamente, tostochè quell'azione che ne può derivare, secondo che comportano i necessarj suoi limiti, non sarebbe più libera, cessa la sua ragione di esistere. Perciò, supposto che un libero agente, a cui sia stata affidata la conservazione dell'ordine, questo non abbia più in pregio, talmente che, se dovesse seguitare a conservarlo, più nol farebbe se non suo malgrado, in tal caso conviene o che quegli cessi di esistere, o che questo nel suo giro d'azione si converta, comunque si sia,

da reale in possibile; conciossiachè, per essere ragione dell'esistenza, basti che l'ordine sia possibile. Se pertanto tutto che surse per lo decreto creatore fu relativamente perfetto, e se l'uomo al contrario è ben lungi dalla perfezione della quale è capace la sua natura, certo è che l'ordine primitivo fu in esso profondamente turbato per rifiuto di volontaria subbiezione alla legge, e che la prima necessaria conseguenza di cotal turbamento fu la interruzione di quella armonia che, in questa terrena regione, era in principio tra il mondo spirituale ed il materiale, e rendeva l'uno e l'altro perfetto relativamente al suo fine. Però l'uomo che per virtù infusa dallo spirito creatore, leggendo nel libro del creato, vi apprendeva la scienza della perfezione o del bene, e tosto ne ritraeva un'arte facile di conservare quella stessa armonia, improvvisamente, dopo il suo dissenso alla legge, dovette vedere in se stesso, e nelle altre cose aventi seco qualche rapporto, la imperfezione o il male e la possibilità dal suo lato di accrescerlo, tanto anche da spingerlo a un orribile estremo, incomparabilmente maggiore che la possibilità di porvi rimedio. Quindi nacque il bisogno di apprendere una scienza ed un'arte nuova, per supplire con nuovi mezzi allo sconvolgimento delle forze che prima concorrevano naturalmente alla conservazione di sua esistenza, e per provare di ricondurre ad ordine nuovo il nuovo disordine.

Anche questa scienza e l'arte che ne deriva convien credere che non avessero radicalmente umano principio. Infatti se si ragguagli la lentezza colla quale l'umano ingegno, ancorchè molte condizioni favorevoli a ingagliardirlo abbia nell'avanzato progresso della civiltà, giunge a penetrare di nuovo in qualche segreto della natura col bisogno nato improvvisamente di trovare nuovo provvedimento alla conservazione dell'esistenza, se si abbia risguardo alla costante rozzezza delle stirpi più tralignate le quali, finchè stettero segregate dalle genti men barbare, furono affatto ignare delle stesse arti prime e che, a rispetto delle altre, meritamente arti madri direbbonsi, converrà che se ne tragga la persuasione essere queste appunto derivate in principio da scienza non appresa naturalmente. E forse tale scienza non fu diversa da quella

della perfezione o del bene; la quale, altissima e preclarissima essendo, dette all'uomo per avventura virtù di scuoprire con immediato discorso le ragioni della imperfezione o del male, e per conseguenza almeno in parte anche il modo di ripararvi. Bensì questa primitiva dottrina, perchè i nuovi e imperiosi bisogni distraevano le menti dalla speculazione, dovette cessare ben presto di essere universalmente diffusa. Diventata privilegio di pochi, si conservò, si corruppe, si estinse, secondo le passioni delle sètte e i progressi di un perverso amor proprio; e secondo le varie vicende della medesima, fu ritardato o accelerato, interrotto o compiuto il corso della barbarie nei varj popoli che si diffusero per le diverse regioni della terra. Quivi infatti, a proporzione che nella più lontana antichità tu ti inoltri, vedi nelle memorie di qualche popolo gli indizj di un alto sapere, che, perduto più tardi, solo dopo lungo volgere di secoli è stato restituito all'umanità; vedi all'incontro altrove altre stirpi giunte all'imo dello scadimento con subita e precipitosa ruina, ed altre ancora, dopo essere in principio molto discese, arrestarsi pria d'arrivare a quel termine dal quale, senza ajuto esteriore, punto non si retrocede.

La imperfezione umana fa manifesta principalmente il dolore. Finchè l'uomo si mantenne in quel nobile grado nel quale fu collocato in origine nell'ordine dell'universo per manifestare sulla terra più pienamente delle altre creature il suo creatore, la universale armonia per la sensibilità risuonò nel suo spirito, che beato era intendendola. Ma come l'ordine fu intorno ad esso alterato, per la umana natura necessario si fece il dolore, e come conseguenza del nuovo disordine, ovvero del contrasto delle forze succeduto alla loro concordia, e come condizione della libera ricomposizione dell'ordine. Una doppia necessità rende dunque amaro e penoso il terrestre pellegrinaggio alla creatura che pur sempre dimostra la predilezione dello spirito creatore, e la costringe a combattere gemendo una lotta, la quale non fa sosta talvolta se non per ricominciare più cruda. E doppia è pure questa lotta; perocchè dee contrastare non solo colla natura esteriore, ma molto più colla propria, pel soverchio amore di se stessa che l'agita e la governa e che, trasformandosi in molte passioni ciecamente

soverchiatrici, ciecamente invidiose, ad ogni tratto l'uomo fa deviare da quella strada che lo ricondurrebbe al bene.

Gran parte negli umani dolori ha la natura esteriore; perchè, avendo sola il potere di disacerbare i più gravi, poco o nulla per se stessa concede, ma soltanto cede al sapere e alla forza. Il valore delle cose naturali è quasi tutto recondito e potenziale; la sodisfazione dei bisogni, l'alleviamento dei mali dipende da saperlo conoscere, e sviluppare. Però la sodisfazione dei bisogni, l'alleviamento dei mali non si ottiene senza un doppio lavoro cioè intellettuale e materiale; e perchè il primo è lungo e difficile e parcamente fecondo, l'altro è insufficiente a raggiungere pienamente l'intento, laddove dall'altra parte, col moltiplicarsi degli uomini, si moltiplica il cumulo dei bisogni, per lo che generalmente il male si accrescerebbe col progresso del tempo se, per nuove scoperte, non crescessero in proporzione i mezzi di sodisfarli. L'attività dunque dell'uomo, che già prima con ottimo e facile governo regolava le condizioni del bene, è costretta ora, per impedire di giorno in giorno che la vita stessa si estingua, e per tentare di renderla alquanto meno infelice, a imprendere un duro, paziente e ostinato lavoro, e, per così dire, a comprare a prezzo carissimo le utilità che l'avara natura più non concede gratuitamente. Così lo spirito, uso in principio ad un gaudio schietto e perenne, e ad innalzarsi tra il sorriso del mondo coll'intelletto e coll'amore al tipo uno e infinito di tutte le perfezioni finite, a intender gli occhi nella luce della eterna bontà, della quale era un acceso raggio il fulgore del bello e del bene che inondò l'universo appena surto al cenno creatore, scaduto da tanta altezza e conscio del proprio dicadimento, mentre aspira incessantemente ad un bene che nè pure sa definire a se stesso, stimolato da cure sollecite per la vita divenuta fugace e proclive a risolversi, passa di miseria in miseria, di affanno in affanno, e, finchè dura questa sua terrestre dimora, è come reo racchiuso in un carcere tenebroso, ove soltanto talvolta porta il piè la speranza.

Perciò che l'arte colla scienza si proporziona, vario per la materia, pei mezzi, per la qualità e pel numero dei prodotti è il lavoro dell'uomo, secondo che il suo sapere si estende;

per la qual cosa si crederebbe che altresì del bene il progresso dovesse agguagliarsi al progresso intellettuale. Ma qualunque si sieno del lavoro gli effetti, ed ancorchè tutto dì progressivamente maggiori divengano, la squallida miseria non cessa di contristare la terra; ed anzi per poco si direbbe che la scienza e l'industria sieno abili a trasformare, non a disacerbare il dolore, e che l'uomo sia da diversa ma non mai da minore infelicità combattuto, o sia che nudo abitatore delle foreste non abbia altro mezzo per disfamarsi che la caccia alle belve o la pesca nelle prossime onde, o sia che senza stabile dimora erri di regione in regione per trovare pastura alla greggia, unica sua ricchezza, o che rompa coll'aratro il seno alla genitrice terra, o che, armato di più ingegnosi strumenti, trasformi i primi prodotti, o che si faccia del mare una via per rendere comuni col cambio le cose che ciascuna nazione, a paragone delle altre, produce o più naturalmente o con più felice artifizio. Che giova dunque che l'ingegno umano giunga a sempre meglio conoscere la potenza della natura indefinita ed inesauribile, scuopra ogni dì nuove forze, e trovi modo di utilmente attuarle, e che giova che le arti si perfezionino, che tanta parte di lavoro si volga a una produzione per la quale si alimenta, si facilita, si accresce la produzione, se la più gran parte degli uomini appena giungono con tutto questo ad appagare i bisogni più gravi, se l'appagamento dei bisogni attuali ad altro non serve che a suscitarne di nuovo altri che prima nè pure si sapevano immaginare, se nessuno insomma può quella felicità conseguire alla quale tutti con uguale ardore aspiriamo, e se la vita, che tanto laboriosamente e con tante cure si cerca di conservare, altro non è che un lungo intreccio di patimenti?

Se al presente solo si guardi, inutile per avventura dovrà sembrarci tanta ostinazione di lavoro intellettuale e materiale. La parte infatti più faticante dell'umanità ne raccoglie scarsissimo frutto, e chi ne ha profitto maggiore non se ne appaga, forse perchè l'ottima vita del nostro spirito sta nel vigore di eccelsi affetti, dei quali la disuguaglianza degli uomini il fonte fa inaridire. Ma se il passato col presente tu paragoni, vedi tutto progressivamente ordinarsi alla futura re-

stituzione della uguaglianza e del bene, che da questa pure, come da condizione, dipende. Il dolore, come abbiamo detto, è necessaria conseguenza del disordine, e al tempo stesso condizione del rinnovellamento dell'ordine; perciò, prima che questo sia compiuto, non può cessare, nè diminuire il dolore; non come conseguenza; imperocchè, quantunque si progredisca verso la meta, tuttavia prosegue uno stato che all'ordine essenzialmente è contrario, per la qual cosa gli effetti deggiono essere sostanzialmente sempre i medesimi; non come muovente all'azione; perciò che all'umana natura necessario essendo ancora tale impulso, se l'opera restauratrice non dee raffreddarsi, conviene che sia tuttavolta avvivata dal medesimo eccitamento. Necessario dunque è il dolore, e per ragione del principio dal quale deriva, e per ragione del fine, che sole sufficienti sono a ottenere le forze per sua sospinta attuate. E, per tale suo rapporto con quello altissimo fine, è altresì eminentemente nobilitato; di maniera che, nel periodo della progressiva restituzione del bene, appare rivestito di morale sublimità, come all'opposto niente altro fu che compimento e suggello dell'avvilimento umano finchè durò il tempo dello scadimento. Così la somma sapienza, che il male stesso sa volgere al bene, ci si dimostra ammirabile anche nel rendere promotrice di perfezionamento questa inevitabile tempesta di patimenti e di affetti, dalla quale sempre è agitata l'umana natura, finchè non le dia riposo la morte; perciò che la stessa alternativa di speranze e di disinganni, e l'ira della fortuna, o piuttosto la nimistà dei malvagi, ad altro non riesce il più delle volte che ad infondere insolita forza negli animi che snerverebbe la calma. Non è dunque buono soltanto ad amareggiare la vita quel desiderio ansioso ed incontentabile, dal quale essendo continuamente eccitato l'uomo sfida spesse volte un certo e presente dolore, allettato dalla speranza di un lontano e incerto piacere, e si astiene da sodisfare ad alcuni bisogni per trovar modo di provvedere ad altri, o nuovi a se stesso ne fabbrica quando ha dovizia di mezzi per superare quelli che prima lo travagliavano; non è dunque buono soltanto a tormentare continuamente se stesso l'ingegno indagatore dei segreti della natura che, ogni altra cosa dimenticando, gli anni spesse volte

consuma o negletto o sprezzato nella fortunosa ricerca, che forse non sarà per fruttargli nè pure una sterile rinomanza, e forse sarà cagione che ad altri invece la fama bugiarda attribuisca il merito di lodate scoperte; e non è solo per alimentare i molli piaceri, dei quali si studiano invano di non essere nauseati i pochi privilegiati dalla fortuna, che la più diligente cultura è data alla terra, che il mare è spesso di vele, che gli animali son domi a concorrere al lavoro dell'uomo, che le altre forze della natura sono ordinate ad accrescere l'umano potere, mentre il lavoro a se stesso procaccia unicamente miseria; mostruosa contradizione, ma che pure ordine sociale evvi chi appella, siccome pure il dare opera con tutti i mezzi a conservarla e ad accrescerla evvi chi pretende spacciare per saggezza e giustizia civile. Un'opera necessaria di universale perfezionamento ferve nel mondo; a questa contribuisce anche l'innato e indefinito amor proprio che del primo corrompimento fu effetto, che fu poscia cagione di un progressivo augumento di corruzione, e che, nella umana natura degenerata avendo la sua radice, non cesserà di fruttare le vicendevoli gare e le inique soperchierie, finchè l'umanità non sia ricondotta al suo primo e perfetto stato, nel quale alla fine avverrà che l'amore del bene individuale con quello del bene universale si identifichi, nel quale alla fine la giustizia sociale dovrà essere perfetta, come ora è necessariamente imperfetta, per cagione appunto di quella cupidità smoderata e malefica che tutti i cuori governa, e le società civili vizia, e corrompe.

Poichè l'azione dell'individuo sta in proporzione delle sue limitatissime forze, e a tutto ciò che esso imprende per più svilupparle non lascia dar compimento la morte, l'umano perfezionamento incominciar non potrebbe, o incominciato proseguire fino al suo compimento, se le azioni dei singoli non avessero qualche reciproca connessione la quale, progressivamente facendosi sempre più stretta e al tempo stesso più universale, le converta tutte quante, se pure non totalmente almeno in qualche rapporto, come in una sola e medesima azione continuata senza interruzione dalle generazioni che si succedono, quasi che queste fossero una sola e sempre permanevole persona. Ora, perciò che dalla scienza e dall'arte

dipendono le condizioni e i mezzi per conservare, e addolcire l'esistenza, ed ogni accrescimento di tali mezzi e condizioni favorisce di quelle il maggiormente estendersi ed affinarsi, affinchè il perfezionamento si effettui, fa d'uopo che della scienza e dell'arte si impadronisca la mente e il braccio per così dire comune, e che ad infondere nell'una e nell'altro nuovo vigore ogni nuovo successo scientifico ed industriale concorra. Vero è che, se togli il progresso degli individui, tu togli affatto il progresso. Ma gli individui, che nulla possono per se soli, hanno bisogno di attingere da fonte comune la potenza di progredire; e questa manifestamente si proporziona cogli antecedenti progressi. L'uomo nasce ignudo ed ignaro, e bisognoso di tutto, ed a tutto al tempo medesimo inetto. La natura lo fe' dissimile dai bruti, concedendogli la facoltà di parlare, ma gli negò in cambio la prontezza del finimento di sua fisica formazione e la fatalità dell'istinto, per la qual cosa nè non cadrebbe ben tosto vittima della morte, se non nascesse in una famiglia che soccorso gli largisse nel lungo periodo di sua debolezza, nè non inutilmente anderebbe acquistando forza e virilità, se nella imbecillità della infanzia non apprendesse dagli altri una scienza ed un'arte, che lo pongono in condizione di impiegare utilmente le facoltà proprie e la propria forza. Dopo avere nella giovanezza imparato ciò che gli adulti sapevano, o esperti erano ad operare, l'individuo può nella virilità oltrepassare il limite al quale si era arrestato l'ingegno o l'abilità dei suoi padri; ma questo suo progresso sarebbe inutile, e non avrebbe altro seguito, se pei rapporti scambievoli degli uomini non avesse la possibilità di diffondersi generalmente, e non fossero per cotal modo posti in condizione anche gli altri di fare, partendo da quello, nuovi progressi.

A tale diffusione di ogni utile trovato precipuamente giova quella divisione e composizione di poteri che società civile si appella; la quale, da sconcio principio restato nella barbarie, a grado a grado si va svolgendo in uno ordinamento migliore e sempre più esteso. Il suo progressivo miglioramento è condizione principalissima del più sollecito, più sicuro e più generale processo dell'umano perfezionamento, ed il suo ottimo ordine è condizione necessaria del bene. Ora, poichè Dio stesso

lo vuole, il ritorno di tutto il genere umano al bene, che è la manifestazione più splendida della perfezione infinita, è infallibile; però qualsivoglia progresso, ovunque si effettui, debbe, come e quando si sia, varcare mari e monti per qualche ordito di società che successivamente si estenda a tutti i popoli della terra, e tale ordito di società debbe necessariamente ricevere col volgere del tempo un sempre maggiore e migliore compimento.

La famiglia è il primo grado sociale, e germe ed immagine e parte della città; questa pure è il medesimo rispetto alla nazione, e la nazione rispetto all'umanità. E pertanto il progresso, essendo un moto di singolari e collettive persone, avente il principio ed il termine, e come il centro di impulso e di attrazione, nel più prossimo aggregamento sociale, tanto sarà più sicuro più celere e più esteso, quante più famiglie da una città, più città da una nazione, più nazioni l'una dall'altra riceveranno scienza, arti e mezzi di conservazione e miglioramento della esistenza, ed alla lor volta contribuiranno al perfezionamento ed accrescimento di questo, direi quasi, patrimonio civile o nazionale o di tutta l'umanità. E quando l'ottimo ordinamento di tutte queste diverse composizioni sociali fosse intrinsecamente ed estrinsecamente compiuto, tutto il genere umano presenterebbe una ideale unità a similitudine della famiglia; imperocchè gli uomini tutti quanti intendendo a un medesimo fine, ugualmente coopererebbero, sebbene in vario modo, a raggiugnerlo, quasi formassero una sola persona e un solo potere, e tutti ugualmente, sebbene per varj modi, parteciperebbero dei frutti di questo lavoro universalmente concorde.

Perchè la società a grado a grado universale divenga, ed universalmente si perfezioni, bisogna che nelle città e nelle nazioni non sieno sodalizj o comunanze parziali, che si propongano altrettanti fini proprj e disgiunti l'uno dall'altro, o non connessi con un medesimo sommo fine; conciossiachè nei rapporti umani la disgiunzione dei fini è contrarietà; e similmente bisogna che le nazioni non stieno l'una a fronte dell'altra come le membra fattizie, scollegate o mal collegate delle città e delle nazioni. Ma pure non è possibile che le passioni degli

individui non producano i loro effetti anche nell'ordinamento sociale. Dappoichè principio ebbe lo scadimento umano, il timore del male, che nella nostra fantasia cupamente sta sempre dipinto, agita l'umano spirito assai più che nol rassicura la speranza del bene; e da questo timore deriva una sollecitudine per l'utile proprio, piena di gelosia che i nobili e generosi affetti, o soffoga, o almeno comprime. Intimamente persuaso che il male è necessario effetto di un voluto disordine, e che per conseguenza la terra nel presente stato inevitabilmente ne sia funestata, l'uomo teme che i mezzi atti comunque si sia a porre impedimento al suo corso per tutti non sieno sufficienti; per lo che brama, e all'occasione si sforza di ottenere quelli che gli altri posseggono, e, possedendone, aborre dal parteciparli in qualunque modo, e, per dubbio di perderli, non di rado vorrebbe, e non di rado procura di svellere negli altri fin la radice di ogni potere, e perciò di offuscare la scienza del vero, di togliere la libertà, la intelligenza stessa di spegnere. Così, mirando a premunirsi dal male, il male pensatamente talora fa nascere, talora mantiene e conferma. Ma l'individuo nulla può per se solo, e conviene, se a qualche cosa vuol riuscire, che in qualche modo cogli altri si accordi. E veramente la coscienza della individuale impotenza spinge a fondare le società; e spingerebbe anche ad estenderle; se non che quella timida e insieme bramosa premura dell'utile suo proprio induce i diversi individui siccome le società diverse a insidiarsi a vicenda, e li adizza a combattersi, ed infonde negli uni e nelle altre la cupidigia di dominare, per fare l'uomo stesso principale strumento della propria felicità, o impedisce almeno che le società si compongano, e si confondano in una, o che si trasformino in modo da raccogliere nel loro grembo coloro che propriamente ad altra società non appartengono che a quella del dolore. L'amor proprio è da sè dunque o soverchiatore o conservatore della disunione e della disuguaglianza; rende l'uomo ardito a combattere, abbiosciato e servile nelle sconfitte, crudo ed inesorabile nell'uso delle vittorie, scaltrito nel confermare l'oppressione, ed insomma malefico sempre. Svolgendo gli annali dei varj popoli, ovunque le orme si veggiono di questo

moltiforme appetito; in tutto è facile discernere le sue inspirazioni, partendo dalla formazione delle caste e loro alleanze, e venendo fino a quello assetto o piuttosto scompiglio modernamente chiamato equilibrio delle potenze. Vedi infatti prima i forti e gli arditi far società per assicurare, più non facendosi vicendevole ostacolo, l'ubbidienza del gregge numeroso dei pusillanimi, e società fare i prevalenti per sapere e per eloquenza, per non dare colle dispute essi stessi discredito alle nuovità che pei loro fini intendevano di fare relativamente alle ricevute dottrine. Poi le sette militari, sospettando talora di non potere confermare la soggezione delle moltitudini senza l'ajuto della religione, ed essendo per ciò necessario che questa fosse corrotta o storta secondo il bisogno, comprare dalle sette sacerdotali la menzogna che ci voleva, col dividere con queste il potere; ed allora il principe dei guerrieri essere chiamato e creduto dio o divino, adorarsi il cenno del despoto che a suo beneplacito disponeva del lavoro, delle sostanze, della vita dei sudditi, ed inventarsi la nobiltà per gli altri compagni d'arme, quasi raggio divino che, partendo dalla corona del principe, ed in essi appuntandosi, li facesse trasumanare; e al dominio politico sull'uomo aggiugnersi anche il privato, e alla conservazione dell'uno e dell'altro contribuire lo stesso amor proprio dei servi, cioè dei servi magnati, per non perdere il loro turpe dominio sugli altri, e dei servi assoluti per timore di aver peggio non secondando la ingiustizia altrui colla propria viltà, o di perdere, mutando padrone, l'antichità del servaggio, come se quella bastasse a lavarne l'onta; ma l'uomo domato alla schiavitù, di qualunque specie si sia, non sa più nè anche capire come possa diventar libero. E finalmente le guerre combattute, le paci fatte o turbate, le alleanze strette o disciolte, non già tra le nazioni (perchè nazione non è un ordinamento di servitù diverse) ma tra gli Stati, secondo che consigliava lo spirito di dominare o il timore di essere dominati, si veggono riuscire all'impero universale di un solo, deforme e malefico opposito di quella società universale, che è l'ideale del bello nei rapporti degli uomini, e fondamento del bene. Vedi poi questa macchina civile fabbricata da antica arte di soggiogare la moltitudine, più modernamente andare trasfor-

mandosi, e, non può negarsi, cambiare in meglio; ma pure conservar sempre, sebbene più moderati, tutti i vizj dell'antica struttura. Così, divenuto bestemmia l'attribuire all'uomo la divinità, si trovò un temperato concetto che si accordasse colla antica essenza del principato, cioè a dire il diritto divino, che in sostanza torna allo stesso, ma che, sebbene una empietà sia bella e buona, ha, se non altro, il vantaggio di non parere; e la nobiltà divenne non so quale purezza di sangue, da non so quale non comune purezza di origine derivata, e trasfusa di padre in figlio;[1] ed invece della schiavitù politica fu inventata la sudditanza;[2] e la libertà nei rap-

[1] Quando la nobiltà non attribuisce più verun privilegio inglurioso, ma serve soltanto, come tutti gli altri innumerevoli titoli, ad uso di vanità, cessa di essere un male reale, e diventa niente altro che una boriosa negazione della uguale dignità degli uomini, la quale non merita più che di essere derisa. Vi sono molte specie di vanità, e, voglia o non voglia, ogni uomo ha la sua; e se la contentano le inezie, non occorre altro che riconoscere in sè e negli altri la imbecillità della umana natura, e compatirsi scambievolmente.

[2] Intendo per *sudditanza* una servitù politica che corrisponde per logicale connessione al diritto di proprietà che il principe si arroga sullo Stato. Se lo Stato, che è un corpo politico, è patrimonio del principe, l'uomo, come appartenente allo Stato, è, in un modo o in un altro, cosa del principe; e questi, almeno in certi rapporti determinati dalla maggiore o minore estensione che gli piacerà di dare al suo preteso diritto di proprietà, potrà disporre a suo grado della vita, della libertà, dei beni dei cittadini. La massima che lo Stato sia retaggio di un uomo, ingiuriosa cotanto all'umanità, siccome disse un onesto scrittore, e tale che non si sarebbe osato di proferirla in un secolo illuminato, se non si attendesse ad appoggi troppo spesso più forti della ragione e della giustizia (Vattel, *Droit des Gens*, Liv. 1, Chap. 5, § 61), è assioma fondamentale della dottrina della legittimità; perchè il diritto di governare o regnare, nel quale questa assurda dottrina muta l'ufficio di governare, o si faccia derivare da un mandato del popolo o da un mandato d'Iddio o dalla lunghezza del tempo nel quale una stessa famiglia ha tenuto il governo, titoli tutti ugualmente buoni a puntellare sofismi, è un diritto sullo Stato, e però senza scrupolo si può chiamare diritto di proprietà. Le conseguenze di questi mostruosi principj son fatte palesi dall'istoria anche contemporanea. L'età presente ha veduto come alcuni principi, per conservare quello che chiamano possesso legittimo dei loro Stati, o il potere dispotico che da cotale nequissima proprietà intendono dedurre, abbiano usate con profusione le confische, le orride carceri, le stragi soldatesche e brutali. Nei paesi nei quali la sovranità è intesa e determinata in modo più conforme alla retta ragione ed al cristia-

porti privati fu vincolata per mezzo di privilegj, ed apparve la dipendenza del lavoro dell'uomo dal capitale, la quale, meno odiosa della schiavitù, è una conseguenza non meno ingiuriosa dello stesso pravo talento che, favorito dalle occasioni, dei frutti del lavoro sociale prende la parte che vuole; ed ora che l'ambizione di conquista è come fuoco già vicino ad estinguersi sotto le ceneri di un passato irrevocabile, gli Stati, quasi non più contrastanti per l'impero, son divorati invece da reciproca gelosia, e temono o piuttosto astiano l'uno dell'altro la vigorosa complessione, le buone arti, le industrie, il fiorente commercio, i proficui trattati e le oneste amicizie, cose tutte che reciprocamente si attengono, ed alla altrui prosperità, come se la propria dovesse impedire o distruggere, pongono o di nascosto o palesemente quanti possono ostacoli.

Tali, nella formazione delle varie società e nel respettivo loro moto, sono gli effetti dell'amor proprio. Il quale, come abbiamo detto, nasce dal timore del male, timore urgente e continuo, perchè l'uomo ne ha sempre davanti agli occhi il desolante spettacolo. Però la stessa magnifica idea di quella universale armonia che debbe essere in fine il compimento dell'umano progresso, ancorchè a tutte menti in tutta la sua luce si manifestasse, perderebbe gran parte di sua virtù di avvivare i generosi affetti atteso il tristo presente, e la lunghezza indefinita del tempo che il nostro pensiero si accorge essere necessaria per tradurla alla realtà. Non v'è all'opposto chi non conosca potersi disugualmente combattere le calamità che tutti minacciano, e sembra che se propulsate non fossero disugualmente su tutti peserebbero oltre modo gravissime. A rendere ciascuno sollecito unicamente di se medesimo e premuroso di procacciarsi, prevenendo gli altri, le cose che si credono buone ad apportare felicità, instiga la persuasione che ciascuno sia per fare altrettanto, e che siffatte cose sarebbero di poco o verun profitto, se a tutti, ancorchè per varj modi e diverse vie, dovessero ugualmente servire.

nesimo, la parola *sudditanza* ha solo il difetto di essere impropria; ma pel decoro della civile società, e per ricorreggere il senso comune, i traviamenti del quale son sempre pericolosi almeno pel futuro, sarebbe bene che fosse messa fuor d'uso.

Non dee pertanto recar maraviglia se il fatto prova che l'uomo riguarda i suoi simili come altrettanti competitori coi quali la sorte lo ha posto in condizione di dovere sempre mai contrastare, e se l'apparenza del bene altrui, tuttavolta che questo si reputa detrimento nostro, generalmente è causa di rammarico, e se l'invidia, l'avidità, l'ambizione, passioni sorelle ed ugualmente ignobili, agitano tanto gli animi umani che, se non tolgono affatto il progresso, il fanno almeno vacillante, disunito e fortunoso; come anche al presente il veggiamo; perciò che in grazia di pochi che hanno appreso il modo ed acquistato il potere di volgerlo a loro utilità, più che mezzo il genere umano ne ritrae ben scarso civanzo, e la miseria, il lutto, l'abiezione è sempre l'eredità di coloro che nella scala moltigrada di dipendenza, che si appella ordine sociale, occupan l'imo. Pure, sebbene a stento, il progresso in qualche modo si dilata, e si estende, malgrado l'astioso amor proprio degli individui e delle società; e quantunque sembri che tutto cospiri a conservare il vizioso ordine dei poteri e la ineguale distribuzione dei mezzi di godimento, e talvolta anche ad accrescere col progresso siffatti mali, talchè, paragonando i diversi ordini delle città o le diverse nazioni, mentre tutto da un lato si abbella di un più ridente aspetto di civiltà, diresti dall'altro incalzare reduce la barbarie, tutta volta costantemente si vede anche nella massima disuguaglianza, ed anche appunto per questa, nascere inosservato, e fecondarsi il germe di un futuro pareggiamento. Oramai dunque il progresso è visibile col quale le società sempre più si avvicinano a quella meta, dalla quale all'opposto tenderebbero a dilungarle le passioni che, dall'umano scadimento nate in principio, l'umano scadimento fecero appresso maggiormente inoltrare; e sebbene in qualche luogo le religioni, le leggi, i costumi alcuna libertà non concedano al moto del perfezionamento civile, pure ci vuol poco ad accorgersi che questi ostacoli interni o prima o poi vinti saranno da un più forte impulso esteriore. Da tale assiduità di progresso bene si argomenta, applicando al particolare le cose generalmente discorse nel precedente Saggio,[1] una legge per la quale le società progre-

[1] Cap. 14.

discano. Ma l'umano perfezionamento, come avanti abbiamo avvertito, per la libertà debbe essere effettuato. Evvi dunque una legge la quale colla libertà dell'uomo si accorda. Questa legge attestata dalla coscienza di tutti, ma dal comune senso degli uomini o vagamente e confusamente o non in tutta la sua pienezza compresa, e dai filosofi o mal definita o falsata o talvolta anche negata, sarà nostro proposito di definire nel presente Saggio, e di svolgere nelle somme sue conseguenze.

CAPITOLO SECONDO.

Della legge in astratto e delle sue tre somme determinazioni.

La parola *legge*, siccome altrove accennammo,[1] esprime una determinazione delle idee che astrattissimamente comprende la parola *necessità*; talmente che tra i significati dell'una e dell'altra si riscontra in certo modo quello stesso rapporto che la specie ha col genere. La legge, generalmente considerata, è la necessità dei fatti o delle loro determinazioni, riguardata dal lato degli attivi principj, e derivante, per ciascun potere attivo distintamente preso, dagli altri poteri o condizioni del fatto, pei poteri tutti e le condizioni cumulatamente presi, dai mutui loro rapporti. Però l'idea di legge si applica ed alle forze della natura, sì materiali e sì immateriali, ed alla facoltà di intendere, principalmente quando procede per connessione di discorso ovvero per raziocinio, ed alla libertà stessa, per ciò che le azioni che ne derivano sono connesse coi giudizj della ragione; e così la necessità logicale si appella anche legge della ragione o del raziocinio, e indistintamente si dice legge o necessità di natura, legge o necessità morale.

Della necessità logicale o legge della ragione abbiamo altrove[2] parlato a lungo; ed abbiamo osservato come questa, per non contradire all'evidenza, lo che lo stesso è che impugnare la propria cognizione, o pure per non contradire a se stessa,

[1] *Saggio*, 1, Cap. 14.
[2] *Saggio*, 1, Cap. II.

sia necessitata a non pronunziare giudizj contrarj a quelli che, per qualche rapporto di identità o per connessione di idee, emanano dai giudizj antecedenti, o sugli antecedenti si fondano. Seguendo la propria legge, la ragione arriva, per mezzo di ordinato discorso, a formarsi il concetto di legge delle forze e degli avvenimenti della natura, non solo generalmente ma altresì nelle sue determinazioni singolari, e, relativamente alla attività dell'uomo, arriva a scuoprire una necessità di fine, la quale, appunto per ciò che si pensa con piena persuasione e certezza, è principio della legge morale.

Il concetto di legge naturale è tratto dalla connessione degli effetti colle cause e colle potenze materiali. Doppia è questa connessione. Prima infatti il nostro pensiero, per necessaria argomentazione induttiva, pone la condizionalità delle mutazioni, e pone per conseguenza come indubitabile l'assioma che ogni nuovo avvenimento è un effetto; lo che vuol dire che dipende da cagione e potenza che alla sua produzione concorrono. Ma gli effetti naturali sono moltiplici e varj. Dalla varietà degli effetti, parimente per necessaria induzione, delle cause e delle potenze la varietà si argomenta; ed appresso da ciò si deduce che la essenza e le qualità dei primi sono connesse colla essenza e colle qualità delle seconde, ovvero colla natura delle medesime cause e potenze. Questa è la connessione che in legge naturale si converte. La quale può essere considerata o in astratto o in concreto. Riguardata nel primo modo, la legge è universale, e può essere espressa per mezzo di due assiomi; il primo dei quali è che l'effetto è determinato dalla natura e dai rapporti della causa e della potenza, ed il secondo è che, posta la identità delle cause delle potenze e dei loro rapporti, anche gli effetti deggiono essere identici. Prendendo all'opposto in considerazione i diversi soggetti, come aventi in se stessi un potere determinato che per determinati effetti si manifesta, si distinguono diverse leggi, ciascuna delle quali è comune a tutti gli individui di un medesimo genere o di una medesima specie, perciò che la identità sostanziale, che la mente nostra converte in medesimezza di genere o specie, necessariamente dipende da identità di poteri; e per tanto queste diverse leggi possono dirsi generali o speciali.

Tra i soggetti che per legge naturale agiscono in modo determinato sono anche quelli che in una stessa individuazione riuniscono, per così dire, due diverse nature, per ciò che d'anima formati sono e di corpo materiale. L'anima, una essendo come sostanza, si può chiamare moltiplice come potere, perciò che ha virtù di attuarsi diversamente in diversi tempi, secondo che mutano gli altri poteri coi quali o direttamente o indirettamente è in rapporto, cioè a dire o quelli coi quali è individuata, o altresì quelli dai quali possono dipendere le loro mutazioni; ed il corpo materiale, mentre è retto dall'anima, diviene atto a recarle molte e varie passioni, e pertanto, a guisa di mediatrice potenza, segna in essa come la impronta del mondo esteriore, secondo l'eccitamento che da questo riceve, e serve inoltre a porre in comunicazione col mondo istesso la sua attività. La quale o come conservatrice del proprio individuo (perciò che la unione o individuazione già detta inclina a dissolversi), o come conservatrice del genere, o come in somma operatrice di che che sia, mossa fatalmente da alcuni sentimenti, è per qualche altri fatalmente determinata; per lo che le azioni dei soggetti animati vogliono riguardarsi come effetti che, tali quali sono, resultano necessariamente dai rapporti intrinseci ed estrinseci della natura animata, o, come si suol dire, dall'istinto, secondo le peculiari occasioni. Bensì tra i soggetti dei quali parliamo havvene alcuni dotati di libertà. Anche di questi il potere radicalmente non è diverso da quello che proprio è generalmente della natura animata; ma per ciò differisce, che i sentimenti motori o determinanti l'azione dal pensiero possono dipendere, e dalla composizione dei concetti fatta per discorso della ragione. Anzi l'uomo (conciossiachè niun soggetto noi conosciamo che liberamente agisca altri che l'uomo) non opera alcuna cosa senza che un antecedente giudizio in qualche modo determini uno scopo dell'azione ed i mezzi atti a raggiugnerlo, ovvero senza che non solo colla mente prevegga, ma altresì per le immagini col sentimento prelibi l'effetto dell'azione futura. È per conseguenza la libertà coetanea della ragione; e lo accrescimento dell'una è pari alla montata dell'altra.

L'uomo, per quanto è libero, a legge naturale non è sog-

getto; ma non è contrario alla libertà ch'ei riceva altra legge derivante dal raziocinio. Anzi, quando per connessione di discorso si venissero, come si fosse, a determinare o essenzialmente o anche singolarmente le azioni, la stessa necessità logicale dei giudizj concernenti la determinazione delle azioni convertirebbesi in legge della libertà; perciò che di questa, siccome abbiamo detto, è principio il pensiero. Così la legge che morale si appella sarebbe come una specie della legge della ragione; l'una infatti corrisponderebbe alla necessità logicale riguardata in ordine a quei concetti onde è mossa l'attività umana, laddove la seconda è la stessa necessità di giudicare secondo la connessione dei concetti, ma risguardata universalmente, ovvero facendo astrazione da qual si voglia determinazione di discorso.

Ma la necessità di ragione, in specie considerata, si può distinguere in relativa e assoluta. È relativa quando il concetto dal quale per connessione di discorso deriva una qual si sia conseguenza non è nè evidente nè necessario; è per l'opposto assoluta, quando la conseguenza è logicamente connessa, sia pure quanto si voglia indirettamente, colla evidenza. Sarà pertanto da attribuirsi una legge assoluta alla libertà, se giudizj pratici abbiansi necessarj assolutamente, non se relativamente soltanto.

Diciamo giudizj pratici quelli i quali determinano le nostre azioni, ovvero principalmente il fine delle medesime, e secondariamente le condizioni necessarie e i mezzi atti a raggiugnerlo. Se la necessità riguardante i giudizj pratici convertesi in legge, questa dovrà derivare da un giudizio astratto dal quale si possano dedurre i requisiti essenziali di tutte le azioni; e tal deduzione non si può fare, se non da un giudizio che determini in genere o positivamente o almeno negativamente il fine dell'umano operare. Ma se questo giudizio non riflette, per dir così, quella luce chiara del vero innanzi alla quale si dilegua qualunque dubbio, ma piuttosto è una mera opinione, comunque ingenerata nell'animo nostro, non sarà nè pure principio di legge assoluta. Perciò fin da questo momento chiaramente si vede che quei filosofi i quali, sotto il nome o di ragione instintiva o di ragione pratica o di senso

morale o di coscienza, introducono nella scienza del dovere una fede o persuasione primitiva e quasi dipendente da inspirazione o suggerimento di natura, come la percezione del Reid, e su quella fondano la loro morale, come su questa lo Scozzese intese fondare la metafisica, pongono un principio dal quale una legge assoluta non si ricava; e che questa del pari non si ricava da concetti derivanti dalla sola inspezione della umana natura, ovvero dal costante procedimento dei fatti interni e dal loro legame cogli esteriori; imperocchè da ciò si potrà bene indurre un fine naturale, ma non quindi inoltre far nascere alcuna assoluta necessità logicale per l'agente siccome libero, qual sarebbe per causa di esempio la necessità di operare in modo che realmente, e non soltanto apparentemente, o pure più pienamente che sia possibile, il fine si ottenga. Di più non diremo per ora. Nel progresso del nostro discorso cadrà in acconcio l'esaminare se il concetto di legge morale, senza una assoluta necessità di ragione, sussista.

La libertà dell'uomo sarà soggetta a una legge assoluta, posto che il giudizio col quale si determina il fine generale delle azioni sia necessario assolutamente. Tale per causa di esempio sarebbe se derivasse per deduzione dai giudizj teorici o di pura speculazione. In tal caso la ragione definirebbe l'essenza dell'umano operare, e con questo altresì la legge, non già per mezzo della sola inspezione dei fatti, ma bensì per l'applicazione dei puri razionali concetti a ciò che, rispetto all'umana attività, si apprende come possibile. Accertato per connessione di discorso puramente speculativo un fine generale, ne deriverebbe logicamente la conseguenza che, tuttavolta che l'individuo si proponesse alcun fine speciale che in qualche modo discordasse da quello, non solo si porrebbe in contradizione colla retta ragione e conseguentemente colla evidenza, ma altresì invano si affaticherebbe; conciossiachè non potrebbe fare giammai che la sua aspettazione nella più essenzial parte non restasse delusa. Posta adunque, come si sia, l'assoluta necessità di un fine generale, ne deriva la logicale necessità parimente assoluta di ordinare a quello le intenzioni nostre particolari e le azioni. Tale necessità convertesi in legge; perciò che la libertà di agire toglie principio

dalla libertà del pensiero, la quale nasce appunto primieramente dal non avere questo altra legge eccetto la logicale necessità, e secondariamente dalla essenza peculiare di questa. Ora, conciossiachè la potestà di agire segua il pensiero, l'azione dicesi contraria o conforme alla legge, perciò ch'è promossa da un concetto il quale è in contradizione o si accorda con quel sommo giudizio che definisce la necessaria essenza dell'umano operare; il che, siccome abbiamo accennato davanti, è lo stesso che definire la legge morale.

Se i requisiti essenziali dell'azione umana si deggiono dedurre dal concetto di un fine generale, conviene a questo concetto la qualificazione di principio morale. Fa d'uopo adunque rintracciare cotal fine, ed esaminare, se, per discuoprirlo, non si abbia altro mezzo se non la osservazione dei fatti e la astrazione, o se piuttosto abbiasi a porre congheitturando, o finalmente se all'opposto si deduca per necessaria connessione di discorso dai concetti di pura speculazione. E per bene inviare questo esame, vuolsi prima riflettere che la libertà dell'uomo essere non puote assoluta. Lo stesso concetto di assoluta libertà sarebbe per se medesimo assurdo; e limitata è certamente quella dell'uomo dalla stessa sua propria natura; perciò che non è un potere intieramente dissimile, siccome abbiamo innanzi accennato, a quello di tutti gli altri animali. I quali per venire all'azione hanno bisogno di un sentimento motore. E ne ha bisogno anche l'uomo; ma per altro in esso tal sentimento ordinariamente dal pensiero deriva, e non già da sole occasioni fatali, cioè a dire succede al prevedimento di un qualche effetto che le forze nostre atte sono a produrre. E volendo accennare come avvenga che lo spirito per tal mezzo riceva un eccitamento incessante fino al compimento dell'azione esteriore, giova avvertire che un sentimento originato dal solo pensiero di un possibile conviene che continui quando questo va convertendosi, e molto più quando è convertito in reale; anzi allora sarà più pieno e perfetto appunto pel suo dipendere da condizioni reali. Lo che posto, per giusta induzione se ne può inferire che, derivando dal solo pensiero, il sentimento come imperfetto valga a instigare lo spirito a fare in modo che acquisti ulteriore pienezza.

Ed infatti non avviene diversamente. Il sentimento che precede l'azione è identico o almeno congenere a quello che le succede; ma imprima è assai difettoso, anzi è piuttosto un accoppiamento di due pugnanti sentimenti prodotti l'uno dalla previsione di un avvenimento futuro, l'altro dal conoscimento di suo contrario presente. Ora in questo contrasto lo spirito non rimane passivo. Vedremo, proseguendo, a suo tempo com'esso sia disposto, diremmo quasi, a ravvivarsi si per certe modificazioni che tolgono principio dal regolare ed espedito attuarsi di qualunque altra sua facoltà, come per certe altre opposte e dipendenti da opposta cagione; o piuttosto come, dalle une o dalle altre eccitato, divenga pronto a piegarsi a tutto ciò che conferisca a portare le modificazioni stesse a maggior pienezza ovvero a moltiplicarle, o pure anzi a farle cessare; e perchè questo il più delle volte non otterrebbe senza il soccorso di mezzi esteriori, lo che richiede per parte dell'uomo un'azione o lavoro esteriore, il medesimo spirito si fa principio di tale azione, dopo averla determinata mediante la intelligenza. Ma per non mettere avanti fuor di bisogno cose che dovranno essere svolte nel progresso del nostro discorso, basterà quivi osservare che, essendo certo che limitata è la libertà di agire esteriormente dalla stessa umana natura, certo è del pari che questa in qualche modo determina il fine delle azioni esteriori, e però che anche l'uomo a legge naturale soggiace. Le nostre investigazioni pertanto deggiono incominciare dalla osservazione della natura del soggetto umano, per determinare prima generalmente il muovente naturale dello spirito, ovvero il fine naturale (perocchè questo si identifica col muovente), e per conseguenza la legge naturale dell'umano operare, e per vedere appresso se da questo solo generale concetto dei poteri proprj della natura medesima e dei fatti che ne derivano possa dedursi o in qualche modo essere indotta una legge morale. E posto che ciò non si possa (ed infatti vedremo che la logica vi si oppone) allora converrà indagare se un qualche fine si deggia assegnare generalmente alle azioni umane per ragioni obiettive, lo che vuol dire in virtù di un ragionamento di pura speculazione, e finalmente quale esser possa il principio

di tale ragionamento. E posto che da ragioni obiettive partendo, per necessaria deduzione alle azioni umane si abbia ad attribuire un fine, questo dovrà armonizzare col fine naturale, perchè se così non fosse mancherebbe affatto la possibilità di raggiungere il primo, lo che vorrebbe dire che razionale o logicamente dedotto non fosse. Se dalla legge naturale la morale non si argomenta, per converso è assurdo il concetto di una legge morale che non si accordi colla prima. Da ciò deriva che una legge dedotta da puri razionali principj propriamente dovrebbe riguardare o imporre l'ordinamento del fine naturale al razionale, o per converso vietare di proporre a noi stessi, o di eseguire alcuna cosa che in qualche modo al compimento del secondo contrasti. Così farebbe d'uopo distinguere un fine prossimo ed un fine supremo; e l'uno, cioè il naturale, diverrebbe mezzo al dirimpetto dell'altro. Vuolsi pertanto imprendere lo studio dei quesiti testè indicati, per trovare, se pure ci verrà fatto, la vera soluzione dei medesimi, e per questa la vera definizione del buono e del giusto.

CAPITOLO TERZO.

Della legge della natura umana.

Distinti essendo per generi i fatti che in noi stessi osserviamo, l'unità sostanziale dello spirito umano, rispetto alla mente nostra, convertesi in altrettanti sommi poteri, colla determinazione dei quali si suol definire l'essenza del medesimo spirito. I sentimenti, ancorchè varj ed opposti, si attribuiscono a uno stesso potere o facoltà; perchè, sebbene in generi e specie si distinguano, secondo che sono incomparabili o pure comparabili scambievolmente, tuttavolta tali distinzioni diversamente determinano la facoltà di sentire, ma non la moltiplicano. Pure se riguardo si abbia non ai sentimenti soltanto e alla loro varietà, ma ben anche alle condizioni dalle

quali dipendono, si può dire essere l'uomo dotato di doppia sensibilità; l'una fornisce i materiali alla intelligenza, siccome abbiamo discorso nel primo Saggio, l'altra ha più immediati legami colla facoltà di operare. Della prima altre volte parlammo; e già vedemmo che, per l'avvivamento del corpo, nasce il sentimento fondamentale, e pei rapporti colle cose esteriori nascono le varie sensazioni che interiormente ci dipingono le cose stesse. Nascono le modificazioni che alla seconda si attribuiscono, per diverse occasioni, da una cotale corrispondenza dei diversi poteri che l'umana natura in sè riunisce; per la quale corrispondenza, tuttavolta che viene attuata ciascun'altra facoltà, lo spirito nostro resta anche tocco da un piacere o pure da un dolore determinato in specie, secondo la facoltà che principalmente all'atto divenne.

Acciocchè dalla sensibilità che indichiamo emani il piacere, occorre che facile e non contrastato proceda lo spiegamento delle facoltà delle quali gli atti o le passioni tal sentimento seconda; ma se per l'opposto, o divenga imperfetta quella disposizione di natura onde tale spiegamento si effettua, o qualche impulso o impedimento la disordini o la faccia incagliare, o per qualunque altro modo venga a mancare qualche condizione a ciò necessaria, ben tosto un sentimento opposto crucia, e addolora l'animo umano. Il piacere dunque è connesso colla perfezione almeno temporanea e particolare di nostra natura; e se la perfezione medesima stabile fosse e totale, quello sarebbe continuo; conciossiachè, anche senza le altre cause che interrottamente il producono, e la vita e le sensazioni e la coscienza stessa di tal perfezione sarebbero fonti dalle quali perennemente scaturirebbe quel piacere moltiplice ed uguale che, per conghiettura piuttosto che per la esperienza intendiamo, e gaudio o contento si appella.

La perfezione della quale il gaudio o contento è suggello dicesi bene. Di questo, tra i soggetti che per noi si conoscono, non ci fa venire alla mente il concetto altri che l'uomo; perchè soltanto la sua natura almeno la capacità ne dimostra, ed esso costantemente vi aspira. L'uomo ne è peraltro ben lungi; la immaginazione soltanto ha virtù di dipingergli uno stato scevro da qualunque dolore e dalla stessa possibilità del

dolore, e del quale tutti i piaceri a mano a mano concorrano ad accrescere la giocondezza; ma effettualmente non vien fatto ad alcuno di assaggiare, se non talvolta, un momentaneo contento. Il bene, perciò che resulta da stabile e total perfezione, propriamente è indivisibile; ma pure, siccome sono diverse le facoltà in ordine alle quali si può considerare la perfezione dello spirito, e diversi sono i piaceri che ne dipendono, così di beni si possono distinguere più specie corrispondenti alle prime ed alle specie dei secondi. L' uomo inoltre nasce imperfetto, ma per converso è perfettibile con successivo progresso; ora ogni perfezionamento, perciò che al piacere dischiude più larga via, ottiene il nome di bene. Bene per conseguenza è la vita pel continuo piacere che l'accompagna, e non meno la sanità che di questo è condizione. La vita inoltre, come primo legame dello spirito colla natura, e perciò come condizione di quei rapporti ulteriori pei quali tutte le facoltà si sviluppano, è fondamento e potenza di tutti i beni. Bene del pari è la sensibilità che estrinsecamente riceve l'eccitamento, perchè non solo è cagione immediata di varj piaceri, ma le più nobili facoltà pone in grado di coglierne il fiore più eletto. Bene sopra tutto è la intelligenza ed ogni suo progressivo finimento, perciò che è fonte di piacere puro, inesauribile, e che non sazia giammai, e perchè altresì dallo intendere propriamente viene il gaudio o contento. Bene finalmente pari a quello della intelligenza è il potere di conservare e di accrescere la perfezione di nostra natura, e soprattutto perchè la coscienza di simile potere è del contento condizione principalissima. E il possesso delle cose che all'uomo atte sono a recare qualche utilità, e le stesse utili cose, perchè la vita e il potere di conservarla e la perfezione di nostra natura e il potere di accrescerla ne dipendono, il nome di beni, quantunque impropriamente, ricevono.

Non è nostra intenzione lo arrestarci a parlare dei piaceri che immediatamente succedono o al sentimento fondamentale o alle altre varie sensazioni. Daremo bensì qualche cenno dei piaceri intellettuali e delle loro obiettive cagioni, la determinazione delle quali non crediamo affatto inopportuna in questo nostro discorso.

La vera vita dell'uomo è la vita intellettuale.[1] Come re prigioniero, se talora il sonno gli appressa la sua magica lente, vede il carcere trasformarsi in splendida reggia, e la fortuna sottomettergli il dorso, e tosto, spiccato il volo, alzarlo alle stelle, e la potenza e la gloria ancelle della fortuna cingerli il diadema, così lo spirito, sepolto prima nelle tenebre dell'oblio, tosto che la parola gli schiude l'occhio della intelligenza, trova un mondo in se stesso e lo ammira, sveglia la fantasia che di forme anche più squisite adorno e con più brillanti colori glielo dipinge, ovvero per sottrarsi alla realtà che mentre lo alletta pur lo addolora, ravviva il passato, ricompone glorie e grandezze che sparvero, e ne esulta quasi ne fosse partecipe, o, nel futuro spignendosi, chiama ad abbellirlo le giulive speranze, le dolci illusioni, gli splendidi sogni, o varcando oltre lo spazio ed il tempo, si affissa nell'infinito, posa in grembo all'eterno; e frattanto un piacere puro e indicibile insaziabilmente lo inonda, o s'innalzi alle eccelse regioni ove splende la luce del vero, o sosti ad ascoltare l'armonia di natura eccheggiante in ogni cosa creata e principalmente o in se stesso, o colla scintilla della memoria rianimi le passate visioni per ritrarre la natura coll'arte, il più perfetto scegliendo, o risguardando al fine della creazione, si adoperi in far progredire l'umano perfezionamento.

Severe e al tempo stesso soavi, e tali che degne sono veramente della più perfetta esistenza che Dio collocasse sotto la immensa tenda dei cieli, nutrite in parte dalla speranza di accendere nel mondo tal luce che resti, come sopra immobile faro, nella marea del tempo che inghiotte le umane generazioni, sono le voluttà che ricompensano il lungo travaglio della mente indagatrice del vero. E certamente una coppa nettarea, non mai libata da labbro profano, convien che infonda un disusato vigore nell'anima di colui che, vago di luce divina, lascia che intorno a se stesso una fitta oscurità lungamente si addensi, che prosegue con ostinata perseve-

[1] Oltre alla vita intellettuale non distinguo quivi anche una vita attiva; perchè la intelligenza ha parte principalissima nelle azioni umane, e perchè l'azione non apporta piaceri proprj, independentemente dalla intelligenza e dalla facoltà di sentire.

ranza un cammino seminato di ostacoli, i quali a ciascun passo bisogna che, tentando e ritentando, ei si studj di togliere, mentre il volgo o nol cura, o nol vede, o di tanta longanimità non s'avvede, che finalmente, tra gli uomini da nulla confuso, può l'ardita mediocrità ricolma di onori e di fama e di tutto vedere senza invidia, aspettando il tempo nel quale dalle ceneri dell'oblio potrà sorgere vera fenice a vita non peritura.

Nè minori o men nobili sono i piaceri che derivano dalla contemplazione del bello. La bellezza è perfezione esteriore delle cose manifestataci pei sentimenti. Il nome di perfezione non sempre serve a significare l'ordine stesso di idee; ma si usa talora volendo esprimere il pieno e durevol concorso delle condizioni della esistenza di alcuno individuo, talora la mancanza di qualunque difetto, avendo risguardo alla natura dell'individuo, ovvero al genere al quale appartiene, talora infine la somma attitudine a raggiugnere un fine, o a produrre un effetto; ed oltre a ciò si ha il concetto della perfezione assoluta che nella incondizionalità consiste. Le cose, nelle apparenze loro esteriori e quali nel sentimento riflettonsi, possono dimostrare perfezione soltanto o considerandole in ordine a un fine, o in comparazione dei difetti che in alcune del medesimo genere incontransi. La corrispondenza ad un fine è dunque ragione di bellezza, lo è del pari la difettuosità di alcuni individui per quelli che, secondo il loro genere, di tutto hanno compimento; ma la prima è ragione di bellezza che si potrebbe dire assoluta, la seconda di relativa soltanto.

Fine è ciò che si propone o l'attività intelligente o la mente meditativa o contemplatrice. Il fine è ideale o reale; il primo è un rapporto o un concetto, il secondo è un fatto. Allorchè l'attività intelligente opera esteriormente, ha un fine o reale o ideale, il quale, sia l'uno o l'altro, è ragione dell'azione, e perciò pure della esistenza della cosa che dell'azione medesima è derivata; quando invece la intelligenza contempla o medita, in tal caso il fine almeno immediato è necessariamente ideale, ed è ragione della operazione intellettuale, sì veramente che si consideri dal lato del subietto soltanto. Dovremo esporre in progresso con sviluppato discorso, ma qui soltanto

occorre accennare che tra i nostri necessarj concetti evvi quello di un fine che è ragione della esistenza di tutte le cose, e però rettamente si appellerebbe divino; e che lo stesso universal fine è la manifestazione del sommo e perfetto principio. Perciò che a questa tutto è ordinato, lo è ben anche la varietà indefinita ed armonica per la quale il creato diviene quasi un' immagine, benchè lontanissima, dell' uno infinito. Tale armonica varietà è perfezione; contemplata nel suo concreto pei sentimenti, è bellezza. Laonde bello eminentemente ci apparirebbe il mondo universo, se tutto riflettesse sensibilmente nel nostro spirito; ma perchè l'armonica varietà che quello converte come in un solo individuo fallirebbe nel tutto se in ciascuna sua parte anche minima difettasse, non solamente la moltiplicità delle cose che il guardo, piuttosto solo che soprano rivelatore di naturale bellezza, dipinge allo spirito umano come in una medesima tela, ma altresì ciascuno individuo ci mostra in sè come una circonscritta immagine dell' indefinito universo. Ovunque infatti e in qualunque cosa, e nei cieli seminati di stelle, e nella terra terminata dal mare, e che in mille guise dimostra la potenza della natura e dell'arte a colui che da altissima cima spinge la punta del guardo, e nella pianta maestosa a cui la bufera piega appena l' altero capo, e nell' arboscello, e nel fiore, e nell' insetto che vi si posa, è l'armonica varietà che la natura abbella. L'intelletto o senso della bellezza,[1] sempre che questa emani da cotal fonte, principalissimo invero ed ubertosissimo, ma non già solo come falsamente alcuni pretesero, non è mai disgiunto da un certo comprendimento, o, se così piace chiamarlo, senso del vero; perchè quegli nella cui mente non balenasse, nel mirare le maraviglie della natura, la possibilità della esistenza non che dei mondi innumerabili nell' interminato spazio rotanti, ma del più sottile fil d'erba, essere un arcano ove l' umano pensiero si spunta come in infinito profondo, quegli nella cui mente per ciò non tralucesse, quantunque vagamente e fugacemente, il concetto di un potere infinitamente

[1] Può dirsi senso del bello come si dice senso del vero e senso comune. In ciascuno di questi rapporti la parola *senso* ha sempre la medesima significazione.

maggiore di tutto ciò che il nostro pensiero è sufficiente a comprendere, certo non si avvedrebbe nè pure di quel raggio divino che di tanto fulgore di bellezza allieta tutto il creato.

Non entra nel proposito nostro lo sviluppare, ma soltanto lo sfiorare questo tema; perciò non ci fermeremo a discorrere come a questa ragione di bellezza si opponga la grandezza e la piccolezza che eccede, avuto riguardo ai diversi generi delle cose, e come all'opposto le attenga e la proporzione delle parti e la disposizione e la forma e la figura che insieme accordanti dimostrino la distinzione e l'unione. Ma tali ed altre particolarità tralasciando, diremo piuttosto dei fini speciali e singolari che, oltre all'universale già davanti accennato, hanno le cose diverse ed i corpi e le loro parti e gli instinti e le facoltà degli animali e degli uomini. Questi fini sono gli effetti che costantemente se ne veggono derivare; conciossiachè appunto dalla loro costante reiterazione rettamente argomentasi essere alla loro produzione la cosa o la facoltà naturalmente ordinata. Prende di qui nascimento un'altra ragione di bellezza; imperocchè bello, in questo riguardo, è tutto ciò che consegue il suo proprio fine per le estrinseche sue qualità, talchè nell'atto medesimo che si ha di queste la percezione, se ne scorge altresì la perfezione intuitivamente, o pure tutto ciò che per le esteriori apparenze, dietro l'insegnamento della esperienza, si ravvisa atto a ottenere pienamente un fine determinato. È perciò che, per causa di esempio, rettamente si dà quel titolo al sole apportatore di luce, al corpo celere al corso, alle robuste ed infatigabili membra del toro, all'aligero augello, al pesce natante, e parimente all'artificio della parola esprimente ed educante il pensiero, ed al discorso che questo più luminosamente riflette. Al contrario, ancorchè sia perfetto, bello propriamente non si può dire ciò che alla facoltà della percezione non si manifesta, ma per gli effetti ci si fa noto. Così affatto impropriamente si dice bello ingegno, bella memoria, bella fantasia, bella mente, e bello instinto quello del castoro e dell'ape, applicando alla causa un'idea che si addice agli effetti che di quella rivelano la perfezione; similmente nel tempo che giustamente al mondo vi-

sibile si attribuisce somma bellezza, male si attribuirebbe alla causa che tale il fece; se non che forse talora con quella voce vogliamo significare il potere di cose belle. Ma non solamente per ragione di effetti materiali e costanti, anche per rispetto di effetti spirituali e specialmente dei sentimenti di piacere, benchè sieno accidentali, applica la mente nostra alle cose l'idea di bellezza; perciò che l'uomo se stesso reputa fine dalle cose che lo circondano, e non del tutto senza ragione; conciossiachè queste sieno accomodate a fargli conoscere ed a fare altresì manifestare a lui stesso, come intelligente e soprattutto come capace di bene, il fine dell'universo. Perciò che dunque per la esperienza si apprende che alcune sensazioni hanno con questo o quel sentimento piacevole comune la causa esteriore, il bello naturale connettesi colle percezioni per le quali tosto alla mente ricorre la possibilità di un piacere. Così bella è la folta chioma dell'albero, quando il cielo e la terra arde l'estivo sole, ed il chiaro fonte che a dissetarci ne invita, e così bella nei notturni silenzj è la luna inspiratrice di dolce mestizia.

Molte cose son belle per ragione di un fine particolare che si propone la intelligenza in considerarle; ovvero perchè questa ritrova nelle medesime come ad occhio veggente i segni di un determinato potere, ma nella sua terminatezza perfetto, ed in tal modo, o non avendo altrimenti possibilità di accertarsene, o senza bisogno di aspettarne gli effetti, riesce come ad indovinarlo. Così vedendo modificarsi il volto umano diversamente secondo i diversi affetti nobili o ignobili, allorchè agitano fortemente lo spirito, si argomentò che il volto stesso, secondo che nel suo naturale disegno ritiene maggiormente la impronta che l'una piuttosto che l'altra passione vi suol segnare nel suo prorompere, potesse manifestare il talento, cioè a dire gli affetti dai quali il cuore di ciascuno individuo più suole essere acceso, e fu riscontrato ciò il più delle volte esser vero; e pertanto le forme esteriori si reputano come specchio dell'uomo interiore, e la pietà, la risolutezza, il valore, la solitaria meditazione, l'estro poetico, come la ferocità, la timidezza, la milensaggine si videro trasparire dai sembianti. Bello adunque è l'aspetto che le

virtù dell'animo esprime. Similmente le qualità percettibili delle cose alla nostra mente rivelano se pieno e durevole è il concorso delle condizioni intrinseche di loro esistenza. A tal uopo la sola percezione non basta, ma si richiede il paragone colle congeneri; perciò bello in questo rapporto è quell'individuo che nelle sue qualità non è a verun altro inferiore. E perchè varie sono le qualità, varj i modi che di tale perfezione interiore ci danno indizio, molto diversamente si fa concreta l'idea di quella naturale bellezza che sta nella manifestazione esteriore dell'intimo potere di esistere. Infatti tale idea viene appropriata, per portare qualche esempio, alle rigogliose forme, alla grandezza, al colore. Così bello diciamo un grande albero od animale, avuto riguardo alla sua specie, e l'uomo stesso di complessione robusta ed alta statura, e per la stessa ragione, il vermiglio del volto e il verde colore delle foglie, segni entrambi di vitale virtù.

La bellezza adunque, siccome abbiamo dimostrato col nostro discorso, è perfezione; ma non ogni perfezione è bellezza; bensì quella soltanto che consiste nella corrispondenza delle apparenze o forme esteriori ad un fine. Abbiamo anche già detto che tra i fini diversi, in ordine ai quali considerate le forme esteriori svegliano in noi tale idea, principalmente si annovera la manifestazione di perfezioni che per diretto non sono conoscibili. Ed ora vuolsi avvertire che le medesime cose possono, per le loro forme esteriori, essere accomodate a più fini, e che perciò molte e anche tutte le ragioni innanzi accennate possono concorrere a rendere più ragguardevole la bellezza dell'individuo. La nostra immaginativa pertanto, per mezzo del paragone dei congeneri, facilmente riesce a rappresentarsi un individuo scevro affatto di tutti i vizj o difetti che la sua natura comporta, e perciò tale che raramente o non mai un così fatto ci presenti la percezione; ed aggiugnendo a questa immagine le altre perfezioni esteriori relative a tutti i fini diversi, in ordine ai quali l'individuo immaginato è atto ad essere considerato, si forma per ciascun genere un tipo del bello naturale. Questa immagine tipica, perciò che la materia per così dire del bello sta nell'esteriore, ovvero nei modi che variano in ciascuno individuo, è l'op-

posto del concetto generico o sostanziale, cioè a dire di quella astrazione che si ricava indistintamente da ciascuno individuo, sia pure perfetto o imperfetto, bello o deforme.

Il bello non è naturale soltanto, ma è morale anche ed immaginativo. Il primo si connette col buono, e si riferisce alle azioni esteriori, allorchè manifestano la perfezione delle facoltà dalle quali derivano, e ne raggiungono pienamente il fine; ovvero allorchè più luminosamente dimostrano o, per modo di esempio, il forte impero della ragione sulle passioni o le passioni nobili e forti, o quando il bene che producono è grande ed insolito, e tale che all'individuo non si ristringa, nè il tempo sia buono a distruggerlo. Inpropriamente, forse, siccome avvertimmo parlando delle facoltà della mente, volendo significare il potere di fare cose belle, si dà il nome di bello al carattere del quale siede sovrana la generosità o quella coraggiosa o costante fermezza che non muovono ire o lusinghe, e che, in se sola fidando, affronta la malignità degli uomini, e sfida il furore della fortuna e, cosa più difficile di tutte, fa l'uomo vincitore di se medesimo. Principalmente la morale bellezza eccita il cuore che agli alti affetti è temprato o, caduto in basso, lo risolleva; conciossiachè dalla fantasia gli venga la scintilla atta a raccendere la sopita fiamma della virtù. Ma di ciò verrà più tardi a proposito il favellare.

Il bello immaginativo, che a definire soltanto dobbiamo qui limitarci, non bisogna confondere col bello artificiale. Questo infatti consiste nella perfezione dei mezzi inventati dall'uomo per ottenere uno scopo determinato; quindi è che per causa di esempio si rinviene e nella nave destinata a solcare le onde, e nell'edificio e nella macchina e in qualunque altro utile e artificioso ritrovamento. E puossi anche raggiugnere colla fattura medesima, oltre allo scopo reale, anche uno scopo ideale, e così due specie di bello accoppiare, come le accoppia per causa di esempio quell'edificio che presenta un componimento di parti vario ed armonico, e vaste dimensioni, ed indizj di quasi eterna durevolezza. La bellezza immaginativa propriamente consiste nella rappresentazione o significazione perfetta del bello naturale o morale fatta per

mezzo di esterne immagini o di parole. Tale è principalmente il fine delle arti delle quali il cuore e la fantasia furono ritrovatori. Bensì la imitazione della natura e la espressione di fatti interiori o esteriori e dei concetti eziandio, quando sono perfette, ottengono con ragione, per sè tanto, la qualificazione di belle; perciò l'ottiene per causa di esempio il ritratto che appieno ragguaglia un deforme esemplare, e la descrizione esatta di ree passioni, e un racconto che ponga quasi avanti agli occhi i fatti avvenuti, e lo stesso discorso scientifico quando ne sia chiaro, preciso e non incolto il dettato. E perciò l'arte doppiamente rifulge quando rappresenta o esprime perfettamente i più stupendi esemplari. I quali non pone avanti all'artista la natura materiale o morale; ma conviene che la immaginazione, instrutta dalla osservazione della natura, se li componga. Non riprodurre il mondo reale, ma piuttosto additare il mondo possibile, cioè a dire qual era prima che un gran disordine lo sconvolgesse, quale dee ritornare con lento sì ma incessante progresso, deggiono le nobili arti, ed in tal modo augurare l'opera della lenta ragione, e coadjuvarla. Per questo il pittore che, fingendo le più amabili forme della virtù, la virtù stessa fa amare, e specialmente il poeta che ricorda gli illustri fatti, non come avvennero, ma come il suo genio divinatore di eccelsa perfezione glieli racconta, o esprime i nobili o i dolci affetti con un linguaggio che non pare quello degli uomini, o ripete altrui le alte sue contemplazioni d'Iddio creatore e restitutore dell'ottimo mondo, sono i primi institutori dei popoli, i promotori dell'umano progresso e quelli che più efficacemente ed universalmente ne provocano l'ulteriore proseguimento. Colorire un mondo possibile debbe adunque la fantasia; ma non già crearsi un mondo chimerico. Evvi in tutte le cose un sommo ed insuperabile tipo della bellezza; imperocchè si proporziona alla loro terminatezza, come ogni altra, anche la perfezione esteriore; e chiunque la esagera bisogna bene che riesca a qualche mostruosa sconcezza. Ciò non toglie che il bello sia indefinito ed inesauribile; e se le arti talvolta dicadono, incolpar se ne deggiono le condizioni sociali, per le quali gli ingegni o si stemprano, o dalla loro vocazione deviano.

Non chiuderemo questa digressione lasciando affatto di parlare del sublime. Dicesi propriamente sublime ciò che è cotanto sproporzionato alle nostre facoltà che queste non sono sufficienti a comprenderlo a pieno; impropriamente la stessa appellazione si applica a ciò che straordinariamente è grandioso. Conseguenza infallibile del sublime è quella di eccitare la maraviglia; ma non per questo creder si debbe che il maraviglioso sia sempre sublime. Eccita infatti la maraviglia, tutto ciò che, qualunque si sia il rapporto pel quale si considera, apparisce come straordinario; e tale per causa di esempio sarebbe quello individuo che impareggiabilmente splendesse per somma, ancorchè particolare bellezza, o che all'opposto si facesse distinguere per non mai veduta deformità. Così maravigliosamente venusta è la Venere di Prassitele, maravigliosamente turpe è Tersite.

Il sublime che, secondo la nostra definizione, è propriamente l'incomprensibilmente indefinito, tanto è distinto dal bello che difficilmente o non mai con questo si può confondere. Non gli è nè pure essenziale la perfezione; sebbene quando è somma e assoluta, certamente ne divenga ragione; imperocchè la stessa massima e incomprensibile imperfezione, la lotta di poteri incogitabili, della quale arcano è il principio siccome l'esito, ugualmente in quello convertesi.

Il sublime è naturale, razionale e immaginativo. Il primo perciò che non mai col bello naturale si accoppia, necessariamente dee ritrovarsi in qualche cosa che mirabilmente contrasti coll'ordine della natura. Quindi nasce il terrore o l'orrore che suol produrre nell'anima. E forse da questi medesimi affetti prende piuttosto origine cotale ragione di sublime; perchè, quando l'occhio che non osa affisare un obbietto terribile, quale per causa di esempio sarebbe il mare che per furiosa tempesta dimostra un interminato disordine, o il cielo coperto di fosche nubi rotte da spessi lampi e solcato dal fulmine, o un grande abisso nel quale con ruinoso fracasso le montane acque precipitano, è propriamente il terrore che impedisce allo spirito di avere dell'obbietto medesimo una sensazione, e quindi una percezione determinata e compiuta, e così glielo rende sublime. Il secondo che razionale appellam-

mo in un concetto consiste dettato dalla ragione, ma che peraltro immerga il pensiero nel misterioso e nell'indefinito; tale sarebbe il concetto del divino comando del quale l'esistenza dell'universo è l'adempimento. Finalmente ha la fantasia virtù d'inventare cose o soggetti sublimi, o di farli anche tali apparire per la maniera di significarli. Di tal fatta è la invenzione quando, per portare un esempio, finge poteri soprannaturali signoreggianti l'ordine del creato o il talento, le azioni e le vicende degli uomini: il misterioso che abbonda in sì fatte finzioni le rende sublimi. Ottiene lo stesso il dettato quando lascia nell'anima una ambiguità misteriosa, quando appena fa vedere tra le tenebre, e come per luce di lampo, le cose significate, quasi non fossero comprensibili appieno, nè vi fosse segno o parola bastante a darle ad intendere. Con queste indefinite espressioni indicando talvolta il poeta o le grandi tempeste del cuore ovvero una passione compressa che è sul punto di prorompere, riesce a produrre negli animi quell'incerto stupore e quell'incerto terrore che sono la più sicura riprova che l'arte ha toccato il sublime.

Il gusto al quale si attribuisce l'intendimento del bello non è sostanzialmente diverso da ciò che senso si appella relativamente al vero. Infatti per discoprire quella perfezione che è bellezza, oltre la percezione, si richiede che alla mente la ragione almeno ne traspaja. Il gusto è altresì comune, come il senso del vero, ed è quasi una naturale divinazione del bello, da qualunque ragione dipenda, seguita da un piacere tutto speciale, e perciò potrebbe anche dirsi senso comune del bello; ma per l'opposto è singolare, se si considera in quella disposizione peculiare di ciascuno individuo ad essere più dilettato dalla contemplazione dell'una piuttosto che dell'altra esteriore perfezione. Il naturale, la educazione, le abitudini, ciò che insomma si chiama volgarmente carattere, è la causa generale di questa diversità di gusti. La efficacia della quale si vede specialmente nei sommi ingegni; per ciò che le opere più celebrate sogliono il più delle volte avere tutte la impronta di un gusto particolare dell'autore, laddove quelle che sembrano quasi da un genio diverso dal suo consueto inspirate, raramente oltre la mediocrità si sollevano. Ma perchè non si

addice al nostro discorso la trattazione particolare di questa materia, tempo è omai di indicare l'altra fonte dei piaceri intellettuali, per passare quindi a determinare la legge della umana natura.

Il potere di conservare e perfezionare la propria esistenza e natura è terzo fonte dal quale, mediante la intelligenza, derivano i piaceri che maggiormente l'uomo letificano; e perciò condizione è del bene; anzi è la più essenziale condizione; sì perchè del suo spirito è la prerogativa più eccelsa, e come il compimento di tutte le nobili facoltà per le quali esso è l'immagine che meglio il suo principio rivela, e sì perchè, non potendo la umana natura essere conservata e perfezionata se l'uomo stesso a ciò non provvede, dalla coscienza di avere sì fatto potere dipende principalmeute il contento. Il potere peraltro dell'individuo si ridurrebbe a nulla o a ben poco se dovesse soltanto dalle sue facoltà risultare, e non fosse al contrario corroborato pel concorso delle facoltà di molti a un medesimo fine. Anzi, perchè ciascuna sua facoltà vuole con assidua cura essere sviluppata, e per così dire educata, per divenire profittevole, e perchè la brevità della vita e il bisogno di prontamente e incessantemente operare non permette un'uguale educazione di tutte quante, affinchè tale concorso non torni inutile, uopo è gli intenti dividere ed ordinarli in guisa che molte forze distinte, volgendo a un fine medesimo, formino un solo potere, o piuttosto i molti individui formino per così dire una sola persona, essendo alcuni la forza esecutrice, altri per l'opposto la mente motrice e regolatrice dell'opra comune. Forse perchè non manchi un rimedio pari alla somma imperfezione di nostra natura, tale divisione e ordinamento di intenti quasi indefinitamente può estendersi, talchè i poteri singolari, quasi a nulla ridotti considerandoli soltanto in se stessi, divengano per connessione reciproca gli elementi di un indefinito potere. Posto ciò, siccome la mente è la facoltà che tutte le facoltà signoreggia, lo che fa sì che il potere dell'uomo propriamente in quella consista, così il potere che resulta dalle forze consolidate di molti individui proprio è veramente di quegli che determina lo scopo immediato degli altri, per farlo ordinato a un solo fine supremo. Da ciò deriva che massima sodisfazione

rechi nell'anima il trovarsi nei diversi ordini di potere, e molto più nei sommi, come la mente a rispetto delle altre facoltà, talchè dall'officina alla reggia a mano a mano si accresce la dolcezza del soprastare. Non di meno il potere, per quanto allettante si sia, per se solo non è bene nè perfezione, e per ciò non è fine, ma condizione piuttosto per conseguirlo. Quindi è che colui che, identificando il mezzo col fine, volgesse principalmente o unicamente il proprio potere o a conservarlo a se stesso, o a farselo sempre più esteso, o a raccoglierlo in se maggiormente, non trarrebbe di sua fatica una stilla di bene nè per se nè per gli altri. Beato per lo contrario e beatificatore è colui che per la sapienza l'ottiene; e lo conserva, e lo accresce usandone saggiamente. Dalla divisione e connessione degli intenti deriva inoltre, come meglio vedremo in progresso, la connessione del bene singolare coll'universale; ed è perciò che l'azione dell'individuo non finisce nell'individuo, ma in più ampio giro gli effetti se ne propagano. Or chiunque, di questo accorgendosi, intende al bene o al perfezionamento comune, ed essendo in condizione di cooperarvi efficacemente, si sforza di cooperarvi effettualmente, apre un fonte a se stesso di eccelsi e quasi soprumani piaceri; perchè, oltre la coscienza di sua massima moral perfezione, lo ricolmano di contento e la gloria presente e la speranza di erigere un monumento perpetuo coi fatti dei quali il tempo, di tutto distruggitore, non cancellerà la memoria. Questi premj promette la intelligenza a chi, quasi fosse dimentico di se stesso, indaga il vero, contempla il bello, opera il bene; e quali e quanti si sieno lo dimostra lo sforzo indicibile di coloro che la gloria e la immortalità vollero meritare.

Il male è l'opposto del bene, il dolore del piacere; però il primo in tante specie si può distinguere in quante il bene si distingue; e similmente ai piaceri diversi contrappongonsi altrettanti dolori corrispondenti. Ma perchè di questi sarebbe inutile il trattare particolarmente, conciossiachè convertendo il discorso vale esattamente a loro riguardo ciò che dei piaceri abbiamo osservato, passeremo piuttosto a parlare degli effetti naturali degli uni e degli altri.

Il dolore come pure il piacere danno un proprio eccita-

mento allo spirito. L'uno lo inquieta, lo agita, lo commuove; l'altro per lo contrario per così dire lo attrae. Quindi nasce nello spirito stesso una naturale ripugnanza o pure una naturale propensione, uno sforzo di ripulsare la nuova modificazione, o un adattarsi a favoreggiarne la prosecuzione e l'accrescimento. Questi moti opposti tra loro come i respettivi moventi, oltre ad essere condizionali nel loro principio, come gli atti di tutte le altre facoltà, questo hanno di peculiare che il movente onde sono avvivati non li determina; per la qual cosa a un inutile conato, si ridurrebbero, come avviene effettualmente nella prima infanzia, se a mano a mano la intelligenza non imparasse a conoscere i mezzi pei quali è dato allo spirito di acquietare se stesso, e il modo di adoperarli. Nè per tale esperienza si acquista soltanto il potere di determinare esteriormente il moto eccitato nell'animo, ma quello altresì di eccitarvelo, ed è per ciò che la intelligenza diviene motrice insieme e regolatrice della facoltà di operare. Infatti è tal connessione o corrispondenza tra il sentimento e il pensiero che non ci va mai per l'animo un piacere o un dolore determinato, senza che in qualche modo al tempo stesso si provi; così, per recare un esempio, quando noti segni esteriori ci manifestano in altri una qual si voglia passione, ne sentiamo come un eco nel nostro cuore; ed è appunto per tal simpatia che talvolta con improvvisa risoluzione l'uomo opera in modo che sembra avere se stesso affatto dimenticato. È perciò che ogni qual volta si considera alcuna cosa come mezzo per conseguire un piacere, immediatamente ci prende un piacere analogo a quello che si è pensato, ovvero ne abbiamo il presentimento. E tanto basta ad eccitare il talento o propensione o tendenza indicata, la quale, trovando già determinato il mezzo esteriore atto a convertire in un piacere reale quello che soltanto è presentito, si appresta tosto ad effettuare coll'azione ciò che a tale uopo le addita la intelligenza. Ma perchè questa è della prima motrice e regolatrice, non si debbe supporre tolta la contingenza che alla sua volta divenga alla naturale tendenza anche soggetta. Anzi ogni qual volta ci viene in pensiero un bene o un piacere possibile, senza alcuna determinazione singolare dei mezzi atti a farcelo conseguire, l'affetto eccitato da tal pensiero

spinge a rintracciarli la facoltà di conoscere, la quale viene strascinata dal moto che ella stessa ha prodotto nell'animo, come da forza invincibile, se pure non lo diverte col pensiero di un bene o di un piacere che più fortemente a sè l'attragga.

L'appetizione del piacere o la ripugnanza al dolore, quando le governa la intelligenza (lo che invero sempre succede, conciossiachè l'uomo propriamente istinto non abbia), e son principio o di successive operazioni conoscitive o dell'azione esteriore, dicesi volontà. Anzi, per ciò che l'avversione a un male o dolore ci fa sempre aspirare all'opposito, si può dire che sempre la volontà sia radicalmente appetizione del piacere ovvero desiderio.

Il quale riceve eccitamento, come abbiamo osservato, da sentito o presentito piacere; e qualunque piacere o specie di bene che la memoria incontri, allorchè dolore o vaghezza la spinge a riandare il passato, o che il pensiero risguardi come possibile, atto è, mediante il presentimento, ad eccitare l'affetto o il desiderio in modo che l'appagarlo divenga per l'uomo un bisogno. Per altro molto di lungi al desiderio è l'appagamento. I beni, secondo che davanti accennammo, si possono distinguere in fondamentali e finali; per ciò che gli uni son condizione degli altri, e questi il compimento dei primi. Bene fondamentale è quello che si connette colla perfezione di nostra natura, considerata in quel legame dei due poteri onde ha principio la vita; bene completivo o finale è la perfezione delle facoltà più nobili, per ciò che dal loro esercizio derivano diversi piaceri occasionati e continuamente il contento. Ora, allorchè si conserva stentatamente la vita, diviene impossibile non solo il conseguimento ma la stessa concezione del bene completivo. Doppia è di ciò la ragione. Abbiamo più volte osservato essere tra tutte le facoltà dello spirito uno stretto legame, non solo perciò che l'una dipende sì fattamente dall'altra che senza mutuo concorso non giungerebbero a svilupparsi, ma principalmente perchè tutte hanno un principio medesimo, ed anzi altro non sono che diverse determinazioni di uno stesso principio. Da ciò deriva che ogni qual volta lo spirito non ottiene di attuarsi pienamente per qualcuno dei suoi diversi poteri, il contrasto che per tale impedimento in

lui sorge, che è semplice principio in cui tutti si accentrano, sospende, o almeno fa difettuoso e manchevole l'attuarsi anche degli altri. Ed infatti si vede che i dolori originati dalla intelligenza logorano in breve la vita stessa, e per converso quando l'uomo sostiene una continua lotta coi bisogni che la vita più direttamente minacciano, la sensibilità specialmente immaginativa rimane ottusa, stupidisce la intelligenza, langue la volontà, e cessano per conseguenza i piaceri che scaturiscono da tali ubertosissimi fonti. Inoltre l'accorgimento del possibile dipende dalla cognizione del reale, perciò che quindi ogni induzione si parte, e per conseguenza l'uomo ai sommi beni nè pure aspira quando poco o niente conosce per esperienza i minori. Ma le condizioni della umana esistenza volgono continuamente a corrompersi, sì per la intrinseca imperfezione che tutte le cose terminate rende caduche, e però bisognose di essere conservate, e sì per cause esteriori che tale imperfezione accrescono. E all'uomo stesso appartiene l'ovviare a tale corruttibilità, discuoprendo come le cose materiali abbiano potenza utile per questo scopo, e trovando il modo di trarre dalle cose medesime facilmente il maggiore profitto. Ma l'uomo, alle sole forze individuali ridotto, nulla saprebbe nè potrebbe; e, se pure in tal condizione gli venisse fatto di conservare la vita, non per altro vivrebbe che per combattere incessantemente contro il dolore, ond'è che necessariamente gli mancherebbe l'occasione non solo di procurare l'acquisto, ma altresì di farsi un concetto dei beni che si connettono colla perfezione delle più nobili facoltà dello spirito. L'umano potere propriamente toglie principio dalla cooperazione di molti, ed acquista sempre maggiore augumento quante più sono le forze che si consolidano, e quanto meglio queste medesime forze vanno consolidandosi; per questo e non per veruno altro mezzo l'uomo arriva in prima a provvedere facilmente ai più radicali bisogni, e successivamente, vestendo più robuste ali alla sua ragione, a mano a mano si innalza alla contemplazione di un bene più eccelso, ed apre in tal guisa al desiderio un campo sempre più vasto, ed a se stesso procaccia sempre nuovi bisogni.

L'uomo dunque disposto essendo ad appetire tutti i pia-

ceri, tutti i beni dei quali si accorge essere la sua natura capace, vuole e cerca di conseguire per legge di sua natura quello che o solo o maggiormente degli altri il suo pensiero gli fa presentire. Perciò, qualunque si sia l'avanzamento di sua ragione, vuole principalmente la conservazione della vita o come solo bene che esso conosca o come condizione di tutti i beni, e precipuamente aspira, e s'adopera ad appagare i bisogni che sono conseguenza della naturale imperfezione e manchevolezza di quella. Ma come questi più non lo tengono nella prima ansiosa sollecitudine, vede anche la possibilità di altri beni, e tosto se ne invoglia; ma in proporzione che ottiene il suo intento, gli apparisce sempre più estesa l'orbita di tale possibilità; cosicchè il bene non cessa giammai di essere suo desiderio. Nè altramente può essere; conciossiachè la pienezza del bene connettasi colla massima perfezione della umana natura; nè senza tal perfezione è felicità durevole; e se alcuno crede talvolta di avere convertito in reale questo sogno comune e perpetuo, di avere incontrato questo fiore che la terra cessò di produrre, è abbagliato da una fugace illusione che tosto, nel dileguarsi, chiama a cospergere il cuore di amarezza insolita il disinganno. Nè a quella cima di perfezione ha virtù di farne pervenire prontamente l'ordinamento civile dal quale pure ogni perfezionamento procede. Prima che il corpo sociale sia talmente organato che ciascuno ugualmente cooperi al medesimo intento, e ciascuno ugualmente partecipi di tutto ciò che della comune opera è frutto, quand'anche gli sforzi di tutti fossero conversi al vantaggio di un solo, non per questo gli procaccerebbero felicità; perciò che tale è la mirabile connessione delle umane sorti che, ogni qual volta tutti non possono ugualmente essere felici, necessariamente tutti esser deggiono, sebbene per ragioni diverse, ugualmente infelici. Ma d'altra parte le scienze e le arti si avanzano lentamente e gradatamente coll'annodarsi di nuove cognizioni e ritrovamenti a quelli che la età che declina alla nascente trasmette; ma un amor proprio di corta vista impedisce che le società si compongano celermente con ottimo ordine; però l'umano perfezionamento è lavoro di secoli del quale non sarà se non finale ricompensa la pienezza del bene. Or se questa non si ritrova fuorchè all'ultimo

termine di un lungo cammino, che l'umanità può fornire non già l'individuo, forse agli occhi della ragione il naturale appetito del piacere altro non è che una forza, un potere che serve a far progredire l'umanità, forse il vero fine delle azioni umane non bisogna cercare nel subietto che agisce, nè in quella società della quale fa parte, e nè pure nel tempo ch'ei vive, e forse chi nulla vede, oltre il naturale amor proprio, altro non fa che ridurre l'uomo a un inesplicabile enigma? Non è ancor tempo di rispondere a queste domande. Dobbiamo qui limitarci a osservare, concludendo il nostro discorso, che l'uomo, per legge di sua natura, appetisce ogni bene di cui suppone essere questa capace, che, parimente per legge di sua natura, il suo aspirare al bene è incessabile, finchè nella pienezza di sua perfezione non trovi la pienezza del godimento, e che, se amare è volere il bene di un soggetto che di bene sia capace, ciascuno individuo, per legge naturale, altri non può amare che se medesimo.

CAPITOLO QUARTO.

Della coscienza della legge morale e della manifestazione universale di fatto della coscienza stessa.

Il pensiero, siccome abbiamo poco innanzi accennato, è sufficiente ad eccitare il desiderio, a rendere più intensivo il desiderio eccitato, ed anche a svoltarlo, facendo presentire un piacere più attrattivo di quello che avanti era appetito. Quindi ben si vede che l'azione potrebbe avere sempre principio, ed essere sempre regolata dalla ragione; ovvero che il pensiero motore del desiderio potrebbe non mai dalle sole occasioni accidentali e fortuite essere determinato, ma sempre per connessione di giudizj giungere a determinarsi per se medesimo. E che realmente la ragione abbia parte principalissima nelle operazioni degli uomini non è forse alcuno che neghi; e gli stessi opposti concetti di vizio e virtù bastantemente dimostrano essere universale di ciò la credenza. Ma il raziocinio determi-

nante il pensiero motore del desiderio forse necessariamente si parte da un primo giudizio risguardante questa o quella passione dell'individuo, i suoi bisogni presenti o probabili, il suo predominante talento, l'estensione del suo potere, o pure la mente ha in pronto qualche astratto giudizio universale, assoluto, dal quale deduce generalmente e singolarmente che tale cosa operare, e da tale astenersi convenga? Se unicamente per risguardi individuali il raziocinio valesse a dimostrarci il meglio, dalla ragione ben poco le azioni umane dipenderebbero; imperocchè da circostanze fortuite prenderebbero origine le inclinazioni, gli abituali affetti, il genio insomma dell'individuo, e la ragione altro a fare non avrebbe che ricercare i mezzi per sodisfare le passioni fatalmente già suscitate, o eccitare pensatamente alcune passioni per secondare la peculiare natura fattasi da ciascuno per singolari occasioni; nè libera per conseguenza, se non in modo limitatissimo, sarebbe la volontà, nè al tempo stesso obbligata da legge morale, perchè non havvi obbligazione per la libertà, se pure non si diparte da un principio universale e assoluto. Ma se all'incontro col raziocinio in modo universale e assoluto, e indipendentemente affatto da considerazioni individuali, si giunga a determinare le qualità essenziali delle azioni umane, sarà ufficio della ragione lo eccitare, e governare gli affetti, non per servire all'amor proprio o pure a quei medesimi affetti dei quali prende il governo, ma si bene in conseguenza di un necessario concetto, il temprare il naturale o carattere dell'individuo in modo da renderlo apparecchiato ad imprendere soltanto ciò che è buono a tradurre almeno in parte il concetto stesso alla realtà, lo imporre infine alla volontà una legge obbligante, la quale lascia soltanto alla elezione dell'arbitrio il modo di sua esecuzione. L'uomo dunque per la ragione legge non può ricevere se non incondizionale e assoluta; ma riceve per la ragione una legge, o pure altra non ne conosce oltre quella della propria natura?

La ragione non recherebbe all'umano subietto tutta la perfezione onde la sua natura è capace, se principio sommo non fosse di tutti i fatti che dal subietto medesimo, come da cagione, derivano. E tale è per certo potenzialmente; ma,

prima di dimostrarlo, giova portare la osservazione sui fatti universali, per vedere se la coscienza della umanità risoluto abbia il problema testè proposto. Tra gli assiomi di fatto che dalla istoria si traggono è senza dubbio anche questo, che soltanto colla somma ignoranza si accoppia la mancanza di leggi e di instituzioni civili. Ove all'incontro arde la face intellettuale ivi è reggimento civile, e quanto più la prima divien luminosa, tanto più l'ordine e le leggi si afforzano. Ma se altra legge che quella di lor natura gli uomini non seguissero, forse sarebbero portati inevitabilmente a farsi la guerra gli uni cogli altri, ma certamente sarebbe almeno impossibile che si ordinassero civilmente. Per supplire alle necessità della vita occorrono mezzi esteriori; e perchè tutti hanno uguali bisogni, ed ugualmente preveggono che dopo breve tregua tosto rinasceranno, tutti per legge identica concorrerebbero ad appropriarsi tutte le cose che atte sono a sodisfarli; per lo che queste alle ire più feroci servirebbero di eccitamento, se la ragione non affermasse la necessità di limitare gli appetiti naturalmente discordi o piuttosto di conciliarli, ordinandoli ad uno scopo comune. Tolto tale concetto di necessario equilibrio o di necessaria concordia, ciascuno, compreso essendo da un illimitato amore di se stesso, soverchiatore al pari che sospettoso, feroce quanto infrenabile, a questo si sforzerebbe di far servire non solamente le cose, ma bensì pure gli altri uomini, nei quali niente altro vedrebbe che possibili mezzi per conseguire il suo fine individuale, e di dovere, di giustizia e diritto nulla sapendo, tutto gli apparirebbe siccome fatto ad essere premio della forza maggiore. Così ogni utile prodotto della natura sarebbe occasione di contesa; non alcuna arte pacifica farebbe allignare la incertezza che gli altri lascino a compimento condurre le opere incominciate, o il frutto goderne; anche se stesso dovrebbe l'uomo difendere per non servire ad altrui; tutto sarebbe insomma incentivo di guerra, e la ragione, quasi favilla ferale, divampare la farebbe. Nè l'appagamento dei desiderj che testè l'animo stimolavano renderebbe l'amor proprio più mite. Perchè l'uomo quanto aspira alla felicità, teme altrettanto il male, e, tormentato dalla coscienza di non poterlo affatto evitare, cerca rassicu-

rarsi coll' acquisto di molti mezzi buoni come si sia per combatterlo, e perciò fatalmente appetisce, e, se il talento naturale solamente seguisse, si sforzerebbe di ottenere a ogni costo tutto ciò che crede atto a recargli qualche utilità. Vero è che non tutti i desiderj si appagano per mezzi esteriori; molti piaceri sono connessi col perfezionamento, col bene degli altri uomini, e motrice potente di affetti è la simpatia, ed è pur naturale il desiderio della estimazione, il quale talora, trasformandosi in amore di gloria, rende l' uomo dimentico di se stesso, e vago principalmente di quelle azioni che vincono della tomba il silenzio. Ma il desiderio di questi puri piaceri difficilmente si convertirebbe in virtù, se la ragione non fosse portata da qualche necessario giudizio a temprare con quello altri desiderj che, non avendo freno o limite alcuno, perpetua cagione sarebbero di discordie tra gli uomini. Inoltre la maggior parte dei piaceri accennati difficilmente si presagiscono prima che per sufficiente distendimento intellettuale siasi educato il cuore a sentirli. All' opposto i bisogni che più strettamente risguardano la vita, e che richieggono mezzi esteriori per essere sodisfatti, non solo sono da tutti costantemente sentiti, ma non lasciano agio nè pure alla maggior parte degli uomini di iniziare, non che di compiere tale intellettuale coltivamento; per lo che non è maraviglia se le triste passioni giungono talvolta a soggettare lo spirito a tale tirannia dalla quale è sommamente difficile, per non dire impossibile, che più si sottragga. Finalmente la cultura intellettuale è frutto di civiltà, la quale mai non sarebbe, se in principio i rozzi cuori la stessa natura incitasse alla guerra.

Ma se di effetti tanto funesti l' amor proprio non è principio, nè pure tra gli uomini che son discesi fino allo stato di salvatichezza, convien dire che anche le genti più barbare non sieno affatto non consapevoli di una legge diversa da quella che dalla sola umana natura risulterebbe. Col senso dunque del vero, che, per quanto si depravi, giammai del tutto si estingue, procede unito il senso del buono o senso morale; anzi, perciò che il buono è anche vero rispetto alla mente che se ne fa il concetto, così l' un senso non è diverso dall' altro; per lo che possiamo dire che la legge morale è at-

testata dal senso comune. Ma il senso comune, come altra volta abbiamo avvertito,[1] è la stessa ragione guidata, sia pure imperfettamente, dalla parola; havvi dunque una legge diversa da quella della natura, che alla ragione si manifesta.

Ma il senso morale più chiaramente e con maggiore efficacia dimostrasi nell'ordinamento civile, ed anzi nelle stesse prime imperfezioni di questo, le quali nacquero certamente dalla inettitudine a bene definire la legge, ma più certamente ancora per la profonda persuasione della medesima furono sopportate. O, per meglio dire, si fu questa persuasione profonda che arrestò l'umano scadimento, si fu la inettitudine a bene definire la legge che un ordine imperfetto produsse, e lungamente mantenne. Conciossiachè la storia ci informi che in due grandi epoche l'umana civiltà si distingue;[2] l'una si direbbe meramente conservatrice ed aspettatrice, l'altra è perfettiva. Nella prima la civile colleganza non in altro consiste che in un intreccio di dominj e di servitù che, partendo dal capo dello Stato investito di supremo e assoluto potere, a mano a mano degrada fino allo schiavo nella famiglia. L'antichità propriamente società civile non conobbe, o se pure alcuni esperimenti ne vide, come in quelle repubbliche le quali si dissero democratiche, questi non solamente furono rarissimi, e durarono brevissimo tempo, ma dovettero altresì macularsi di quel medesimo vizio al quale cotanto mostravano in apparenza di essere contrarj. Infatti allora, perciò che la legge civile era necessariamente non la espressione di una determinata necessità di ragione, ma bensì un comando dell'uomo, la indipendenza reciproca dei cittadini o, come fu appellata, la libertà, e per conseguenza la società che con questa connettesi, non poteva in altro consistere che nel concorso uguale di tutti a formare il potere imperante, cioè a dire nella loro uguaglianza come sudditi e come al tempo stesso partecipi della sovranità; e ciò non era dato ottenere senza che la gente applicata ai lavori fabrili dalla medesima società fosse esclusa,

[1] Primo Saggio, cap. 12.

[2] Prendo qui la parola *civiltà* nel significato generale di *modo di vivere civile*, e senza unirvi l'idea di perfezionamento, come oggi comunemente si usa.

ovvero senza che fosse tenuta nella schiavitù; così quella stessa libertà cotanto vantata, e che pure ad ogni costo vorrebbero ripescare i pedanti della politica, ebbe necessariamente costume tirannico. Ma nell' epoca posteriore, che perfettiva appellammo, quella concatenazione di dominj e di servitù gradatamente disciogliesi, e sottentra in sua vece la colleganza sociale; e noi stessi veggiamo tuttavia proseguirsi questa progressiva trasformazione, e detergersi a mano a mano le città dalla ruggine della barbarie. Imperocchè, se ordine era, certo era barbaro ordine la organizzata subbiezione; e, perciò che della barbarie o del suo contrario è riscontro lo stato sociale, e non il genio letterario ed artistico di un dato popolo, barbare a buon dritto noi chiameremo tutte le genti che precedettero il cristianesimo; il quale soltanto poteva dar principio a quel miglioramento civile che tuttavia prosegue, e che non si arresterà finchè non abbia il suo compimento nella società perfetta.

Qualunque ordinamento civile dimostra, rispetto agli uomini congregati, l' unità o piuttosto l' universale consenso di qualche opinione o credenza risguardante i vicendevoli loro rapporti; e l' universalità di una opinione si identifica colla coscienza di una necessità logicale che, trattandosi di rapporti umani, convertesi in legge. Questa viva coscienza della legge, sebbene molto confusa, anzi unita alle più false credenze, niente fa tanto palese quanto la schiavitù moltiforme alla quale si assoggettarono le antiche genti. E pertanto sarebbe assurdo il supporre che la schiavitù fondasse la forza. Posto infatti che l' uomo sia governato soltanto dalla legge derivante da sua natura, non si vede come in una aggregazione di umani individui possa sorgere umana forza sufficiente a soggiogare tutti gli altri. Che nell' uomo sia naturale la intenzione di dominare è cosa che ben si comprende; ma se la legge naturale è per tutti la stessa, pari necessariamente di tutti sarà l' intenzione; e se non si avesse altra legge, chi vorrebbe obbedire? e se niuno volesse obbedire chi sarebbe forte a bastanza da costringere i riluttanti? Per lo che, se nacque, e tuttavia rimane sotto alcuna delle sue forme moltiplici la servitù, non è già perchè la forza di pochi valga per se sola a

infonder timore nelle moltitudini, o perchè l' uomo gusti anche la dolcezza dell'obbedire, come afferma qualche filosofo che si sforza di dare per legittima anche la signoria, [1] ma perchè tra le altre fermissime, benchè confuse, persuasioni che dal senso comune derivano, è anche quella della necessità che le forze umane sieno ordinate, e ordinatamente operino, e perchè la ignoranza comune, che sempre false opinioni fa fruttificare ai germi del vero che il senso comune conserva, ordine ideare non seppe senza potere dispotico. Il quale fa certamente onta all' umana ragione, nè si sarebbe fondato, nè si conserverebbe senza un grande stravolgimento del senso morale; e pure fu fondato universalmente nell' antichità, che nessuna libertà mai non vide lungamente allignare; lo che dimostra l' universalità dell' errore; ma l' errore, per essere universale, bisogna che s' innesti sopra un tronco di verità. Ed appunto per questo congiungimento dell' uno e dell' altra, fattosi nel senso comune, avvenne che le menti più vaste, come accoglievano un raggio più luminoso del vero che dava loro la potenza di formarsi grandi concetti, così nei grandi concetti ingigantivan l' errore che avevano necessariamente imbevuto. Prova ne sia che gli uomini più eminenti nella barbarie furono quelli che vagheggiarono l' impero universale; essi nel tempo che presagivano la individuazione finale di tutto il genere umano, supponevano che il mondo intiero dovesse essere sottoposto a una medesima servitù. Quindi avvenne che nella antichità prevalesse il genio delle grandi conquiste, finchè i Romani di portare alla realtà quel concetto ebbero quasi ottenuto per la forza, per la sagacità propria, per la comune barbarie. Nella quale invano sperarono coloro che, dopo la diffusione del cristianesimo, pieni delle antiche memorie, come per loro non risplendesse il nuovo sole che a vita richiama l' umanità, pretesero risuscitare lo spirito e le false grandezze dei morti secoli, e piuttosto che aspirare alla gloria che i tempi mutati promettono solamente a chi, per la libertà combattendo, spinge con mano potente l' umanità verso la sua perfezione, vollero farsi imitatori di quei malefici uomini che al-

[1] Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Part. 2, Lib. 4, sez. 2, parl. 1, cap. 6, art. 3.

l'antica cecità solamente si addiceva il chiamare grandi ed eroi, e con titanico ardire mandare il mondo a ritroso di come è spinto dalla verità, che è la forza stessa d'Iddio. Sotto i Romani si vide quello che rettamente direbbesi compimento della barbarie. Sopra una base di verità composta e d'errore il senno unito alla forza avea fabbricato il trono dei dominatori del mondo; ma tosto che dall'errore fosse venuta a separarsi la verità, doveva la scellerata mole essere irreparabilmente distrutta, ed in mezzo alle calamitose rovine sorgere una civiltà costruita dalla sapienza. Ed infatti questo si vide dopo la piena rivelazione di quella legge, della quale l'antichità ebbe un senso tanto confuso, da risguardare come solo legittimo un ordine civile, che altro non era che un moltiplice intreccio di iniquità.

Non entra nel nostro proposito lo investigare come potesse avvenire che un medesimo errore, con una verità confondendosi, intorbidasse universalmente nel medesimo modo il senso comune. Forse un totale peggioramento dell'umana natura, nel tempo che imponeva una nuova legge alla volontà, facendo prevalere le più triste passioni, e la ragione oscurando, impediva che quella legge fosse dalle menti bene compresa; e forse (perciò che un fatto universale dimostra una corrispondente necessità) quella stessa naturale perversione rendeva la schiavitù necessaria, come solo freno bastante a impedire un maggiore scadimento degli uomini, che nella tempesta delle passioni smarrivano la luce della ragione, e quasi più non avevano libertà. E certo allorchè l'ordine sociale è impossibile, allorchè più mezzo non resta tra la tirannide e un sanguinoso scompiglio, meglio è la tirannide, non solo perchè male minore, ma perchè negli animi avviliti da un ferreo giogo l'amore individuale s'indebolisce, e all'avvenante il senso della giustizia s'insinua. In tal modo, quasi terreno dimesticato dal ferro, l'umana natura a civiltà più perfetta la stessa barbarie apparecchia. Forse anche le menti, inette a innalzarsi per se stesse alla verità, sono a credere più proclivi ciò che apparenza ha di vero, e la malizia seppe talvolta trarre partito dalla credulità che nasceva dal comune corto sapere per ingannare gli uomini. Così dalla comune cre-

denza che la necessità dell' ordine sia assoluta, o connessa col volere divino, fu data ai sovrani o legislatori occasione di dirsi rappresentanti d' Iddio o banditori o interpreti del suo comando, e inclinazione ai popoli a lasciarsi ingannare dalla impostura; e perchè dal reputare il sovrano rappresentante d' Iddio al divinizzarlo è piccolo passo, successivamente la ragione volgare fu persuasa che sacra fosse la persona che nella città si arrogava un sommo ed assoluto potere, e che sacri fossero i suoi comandi; e ciò non solo fè prona alla sottomessione la moltitudine, ma pronta ancora a somministrare all' oppressore la forza per tenerla nella oppressione, e la viltà le dette per tollerare il servaggio senza rammarico, anzi spesse volte gloriandosene. Anche alla fantasia, divenuta più strabocchevole nello smagamento della ragione, e tendente a sublimare tutte le cose, si debbe attribuire in gran parte se fu divinizzata la potenza dell' uomo, e adorata una maestà che derivava soltanto dall' avvilimento comune. Le menti colpite da maraviglia per l' ardire che apparve in alcuno maggiore dell' ordinario, ciò presero qual certo segno di un animo sovrumano; e l' ardire seppe valersi della maraviglia ispirata per arrogare a se stesso quella autorità che la ragione aveva perduta, per imporre, come fosse divino, il suo volere a coloro che la vera legge chiaramente non conoscevano, e che al volere dispotico faceva arrendevoli la coscienza di essere da meno dell' uomo che lo imponeva. Poi, fondato l' impero, bastò che i successori degeneri celassero agli occhi del volgo colle pompe esteriori, e col ravvolgersi in un certo mistero, la piccolezza dell' animo e della mente, per confermare quella sacrilega religione. Che tutte queste cagioni valessero a forviare il senso morale è cosa credibile; ma senza un profondo senso di una legge imperativa dell' ordine, l' umano scadimento non si sarebbe arrestato al servaggio, ma certamente lo stato ferino di tutta l' umanità, forse la distruzione, non era evitabile.

Allorquando il senso comune è imbevuto di errori inveterati non arriva più per se stesso a discernerli dal vero, per quanto enormi si sieno; però l' antichità non seppe mai dubitare che non fosse legittimo il pubblico e privato servaggio;

anzi i maggiori filosofi osarono affermare che gli uomini altri son da natura fatti a comandare, altri a obbedire.[1] Vero è che, tra gli stessi popoli antichi, quelli che più sottili furono d'ingegno ebbero anche un senso confuso del vizio ond'era contaminata la civiltà del loro tempo; ma non seppero da quello sanarla; sentirono spesso il bisogno di radicali riforme e di buone legislazioni; ma sempre ebbero difetto di quella sapienza che sola riesce a dettare le buone leggi. Nè i legislatori e i filosofi sarebbero mai venuti a capo di trasformare la loro età pienamente, ancorchè tanta altezza di mente avessero avuta da rigettare gli antichi errori che essi pure dalla età loro apprendevano; il che peraltro non accadde giammai, e forse non era nè pure possibile che accadesse; però niente altro seppero fare che convertire in leggi le opinioni vigenti, o se pure al nuovo e pellegrino aspirarono, inventarono o strane cose come fu la Repubblica di Licurgo, la quale pure rese fattibile, e per qualche tempo mantenne il genio eminentemente guerriero degli Spartani, o cose affatto chimeriche come la Repubblica che immaginò Platone, nè scevre in parte alcuna del vizio che quei barbari secoli contaminava, se pure nol contenevano più esagerato. Detestarono i Greci la orientale empietà del divinizzare il sovrano, anzi anche la monarchia per se stessa; ma per l'opposto tennero per naturale e legittima la schiavitù. Scossero anche i Romani il giogo monarchico; ma quantunque sopravanzassero per senno tutti gli altri popoli antichi, non ordinarono la città con sociale giustizia, e se meno degli altri conquistatori maltrattarono le province, ciò non fecero perchè fossero migliori, spesso infatti mostrarono che non erano, ma perchè più prudenza ed accorgimento ebbero. E ad acquistare la persuasione che gli errori i quali da lungo tempo infettano lo stesso senso comune non si distruggono senza che da straniere regioni venga la verità se proprj sono di un popolo, o senza che la verità discenda dal cielo, se sono universali, basta il considerare quanto alla stessa umana natura ripugni il ricredere. L'uomo naturalmente si ostina per amor proprio negli errori dalla infanzia

[1] Arist., *Politic.*, lib. 1, cap. 3.

bevuti, e fugge la luce quando questa lo umilierebbe, e da se stesso si accieca per la orgogliosa opinione di sua sapienza. Però la dissipazione delle tenebre a traverso delle quali splendeva sì fiocamente agli antichi la legge morale è indubitabilmente un fatto soprannaturale, anzi una soprannaturale vittoria dell' uomo stesso. La quale, sebbene da lungo tempo illumini il mondo il sole della verità e della giustizia, non è ancora compiuta. Veggiamo anzi, pel grande attaccamento agli antichi errori, talvolta annestarsi l' empietà orientale sul cristianesimo; ed i principi e coloro che non so per quale ragione si fanno chiamare nobili, e molti tra quelli che fanno professione di sapere sacro o profano, fermo tenere il principio del diritto divino della sovranità, e tacciare di sacrileghe e sovversive tutte le menti che riguardano il potere dispotico come vecchia ingiuria fatta all' umanità, e la dottrina che consacrare lo vorrebbe come dogma della barbarie, e non sono disposte a chiamare salute sociale le antiche ed imputridite piaghe civili. Nè ciò dee cagionare maraviglia. Molti altri travedimenti sono chiamati sapienza, e la opinione comune pare non si accorga delle ingiustizie che ne derivano, perciò che, dopo il generale stravolgimento della umana natura, l' aura che la mente nostra respira pregna è di veleno che gli animi diversamente corrompe, secondo le diverse occasioni nelle quali ciascuno si trova. Pure, benchè le false opinioni mantenute dalla ignoranza che ciecamente venera ciò che è antico, come se l' errore ed il male non fossero antichi quanto la caduta dell' uomo, e mantenute anche dall' interesse e dalla malizia che fanno velo alla mente di coloro che più in alto del volgo dovrebbero sollevare la ragione, resistano ad ogni miglioramento civile, la civiltà va a mano a mano tergendo le antiche macchie, e ritemprandosi alla uguaglianza. Ciò mostra che sulla terra la voce della legge più chiara e distinta risuona, e muta le vecchie credenze e le false opinioni degli uomini, e li costringe a riformare, e rinnovellare le istituzioni che in tempi infelici ebbero nascimento.

La coscienza universale della legge si manifesta anche più chiaramente per mezzo di altri concetti che mancherebbero

affatto se da quello di legge assoluta e immutabile non si deducessero, e che pure universalmente son proprj del senso comune. Ne faremo ora suggetto di breve e rapido esame, per vedere se forse ne indicheranno qualche essenziale obiettivo elemento della legge, il quale serva in qualche modo a inviarci nella ricerca della sua vera definizione; imperocchè, dopo avere ritrovata cosa che, se pure alcuni concetti universali non sono radicalmente assurdi, moralmente debbe essere necessaria, tutto si riduce a indagare un principio atto a rendere dimostrabile per via di raziocinio la necessità della cosa medesima; quando ciò siasi ottenuto, è facile determinare per deduzione la essenza della legge, e da qualunque confusione purgarla.

Nelle lingue di tutti i popoli si trovano significati i concetti di dovere e di diritto. Ponendo mente al primo dei due concetti, certo non è chi non vegga la sua connessione con quelli di legge e di libertà morale o assoluta, cioè a dire del potere così di osservare la legge come di contrastarle. Primieramente adunque l' umanità, perciò che crede al dovere, parimente crede alla libertà; serva di riprova il vedere che sempre furono perseguitati, e tanto più acerbamente quanto maggiore fu la barbarie, coloro che operarono contrariamente a ciò che fu reputato dovere. Non è già che ancora sui delitti e le pene le opinioni non sieno state e non sieno tuttavia stravolte ed esagerate. Infatti, se è cosa certissima potere o piuttosto dovere la società l' ordine tutelare con tutti i mezzi che necessarj sono a tale uopo, certa cosa è del pari doversi a quelli che a ciò sono sufficienti arrestare; per tal ragione ed in questi limiti debbe i misfatti non diremo punire, ma, per parlare più propriamente, piuttosto reprimere; conciossiachè, per quanto si sforzi la logica, non si troverà mai principio dal quale veramente derivi il diritto di contraccambiare colle pene i misfatti. Ma anche in questo gli eccessi più pienamente dimostrano la profonda universale persuasione che l'uomo sia dotato di libera volontà. Ma la legge naturale, siccome abbiamo avanti osservato, escluderebbe la libertà, se l' umana natura idonea non fosse ad essere governata dalla ragione; per lo quale effetto non basta che questa all'appetito si unisca,

ma conviene che abbia potere di moverlo e regolarlo a sua posta, ed insomma di valersene come di mezzo approntatole per raggiungere il fine propostosi. Per l'opposto, se la ragione avesse a guardare alle tendenze dell'animo per determinare il fine da conseguirsi, questo niente altro sarebbe che l'appagamento dei più veementi appetiti, conciossiachè non avrebbe pretesto alcuno per contrastarli; e perciò che il modo di ottenere tale intento sarebbe determinato dalla natura stessa dell'uomo e delle cose esteriori, l'uomo propriamente libertà non avrebbe, ma quello meglio o peggio otterrebbe unicamente secondo che fosse accorto. Se tutto a secondare si volgesse gl'impulsi della natura, buono tutto sarebbe che conducesse all'appagamento di questi; però la stessa rapina e la strage e la schiavitù, secondo le circostanze, forse sarebbero cose buone. Il senso comune, come abbiamo detto, ha per cosa indubitabile la libertà; o, per parlare più esattamente, la ragione naturale si accorge di non poterla negare. Non è già che l'uomo sia sempre libero; conciossiachè un imminente pericolo, un sommo dolore o qualche altra violenta passione bene valgano a spingerlo irresistibilmente a fare ciò che al suo senso morale o alla ragione ripugnerebbe; libero è peraltro ordinariamente di non mettersi al cimento di perdere la libertà. E perciò che il senso comune risguarda le azioni umane come non fatalmente determinate, cioè a dire per legge o indeclinabile necessità di natura, implicitamente reputa alla ragione la virtù di suscitare ed educare gli affetti in modo da non restare sopraffatta dai sentimenti che stimolano fortuitamente l'animo umano. Per far ciò le occorre un motivo; ma non altro congruo motivo o sufficiente sarebbe, fuorchè la logicale necessità di ordinare tutte le azioni ad un fine; nè tale necessità le verrà fatto mai di trovare, se pure non abbia a dedurla dalla assoluta necessità di un effetto determinato e dalla stessa ragione tenuto qual fine. Posto adunque che l'uomo di libertà sia dotato, esso è altresì vincolato, per mezzo di sua potenza ragionativa, dalla necessità di un fatto che appartiene all'uomo lo eseguire. O la libertà dunque è una chimera, o si accoppia a una legge incontrata dalla ragione, ed anzi da cotal legge deriva; il concetto infatti

dell'una è così logicamente connesso col concetto dell'altra che, tolto che il raziocinio sia legge alle azioni, la libertà sparisce, e per converso ciò giudicando, al tempo stesso si giudica l'uomo esser libero.

Il senso comune, perciò che afferma il dovere, afferma la legge morale e la libertà; ma il senso comune, se a bastanza è penetrativo per scorgere la verità di alcuni concetti, non è virtù discorsiva tale che basti a determinarli. Il vero altro non è per esso che un piccol raggio di luce che appena appena rischiara densissime tenebre. Per la qual cosa non è maraviglia se l'uomo colla sola ragione naturale si fa dei proprj doveri un falso concetto che, se diviene opinione comune, e nella tradizione si insinua, per ciò che innanzi già discorremmo, a stento poi si corregge; ed anzi facilmente si spiega come certe enormezze nei rozzi tempi fossero per virtù celebrate, e per converso certe virtù fossero talora sconosciute talora perseguitate, e come ancora rispetto a ciò vaghino le menti in gran confusione che, nello svolgersi dei pensieri, in contradizione si converte, e dappoi si traduce in contrarietà di fatti. Pure, se il senso comune non riesce a determinare la legge, ovvero il concetto astratto e generale e come la essenza del dovere, (conciossiachè l'una definizione si converta nell'altra), ed a dedurre quindi logicamente i singolari doveri, trae per altro dal suo concetto di legge alcune conseguenze, delle quali giova indagare la connessione, perchè forse, da questa partendo, per coerenza di discorso, ne verrà fatto di ritrovare qualche idea determinante il loro principio.

Tra i concetti che la ragione naturale rende comuni è quello pure di diritto, ovvero di una autorità di operare che sempre la legge stessa impone a tutti di rispettare, non disturbandone il fatto, o l'uso non contrastandole dei mezzi di azione che già rese proprj dei singoli uomini, e talora impone ad alcuno di coadjuvare o direttamente o con mezzi determinati. Del diritto dunque a riscontro è sempre un dovere corrispondente; e l'uno è connesso coll'altro; anzi ambedue consistono propriamente in uno stesso rapporto avente bensì termini opposti, e che per conseguenza convertesi in un medesimo obbietto ideale capace di doppia ed opposta considera-

zione; e perciò che, tolto l'uno dei termini, sparirebbe anche il rapporto, chiara cosa è l'uno e l'altro concetto comprendere appunto appunto gli stessi elementi. Sarebbe pertanto assurdo il pensare che derivasse dalla legge il dovere reciproco di rispettare, e anche coadjuvare l'altrui volere operante, senza che il volere medesimo avvalorasse, e rendesse autorevole una ragione necessaria; ma questa, se i due concetti si formano collo stesso rapporto, e soltanto conversamente considerandolo, non sarà certo diversa dalla ragione del dovere corrispondente; il diritto dunque del libero agente e il dovere di rispettarlo sono due conseguenze opposte e connesse derivanti da uno stesso principio, anzi, per così dire, i due lati opposti di una medesima conseguenza derivante da un certo principio. E quale sarà questo principio se non è la stessa legge assoluta, ovvero, ciò che torna al medesimo, il dovere assoluto o considerato nella sua astrattissima essenza? Conviene perciò giudicare che una medesima legge imponga a tutti lo stesso dovere sustanziale, ovvero che l'obietto del dovere sia sustanzialmente per tutti lo stesso; e non già diverso sebbene identico; conciossiachè in questo caso non involgerebbe contradizione che ciascuno il proprio dovere adempisse senza altresì rispettare gli altri nell'adempimento del loro dovere.

Non si comprenderebbe affatto il dovere, senza avere in pensiero un necessario fine che del medesimo sia ragione somma e assoluta. Ed è certo non contenersi questo fine, rispetto a ciascuno individuo, entro il giro del proprio subietto; e ciò non solo perchè l'individuo, per se solo considerato, nulla ha certamente di necessario, ma altresì perchè, supponendo l'opposto, all'uomo darebbesi un fine del quale sarebbe impossibile il conseguimento. Perciò coloro che vogliono che l'umano soggetto operi per solo risguardo a se stesso, ed argomentano essere per ciascuno il rispetto di tutti gli altri, o almeno del maggior numero, necessario qual condizione indeclinabile chi voglia ottenere l'intento, e quindi il dovere deducono, che fanno consistere nell'ordinare le azioni in modo che tutti o la maggior parte il fine effettualmente conseguano, in realtà riducono a niente la legge morale e il dovere; e per la stessa ragione, invano Kant e il Rosmini, sic-

come dimostreremo meglio a suo luogo, si sforzano d'innalzare alla dignità di fine l'uomo individualmente considerato, e per tale dignità soggetto di diritto e oggetto di dovere si sforzano di dimostrarlo. Posto pertanto che l'ultimo fine delle azioni umane sia generale e obiettivo, può supporsi o che questo si ottenga, non già per sola naturale connessione di fatti, e senza bisogno che sieno ordinati a modo della ragione, (perchè i naturali appetiti, non essendo retti col timone della legge, non solo fallirebbero il proprio segno ma, siccome già fu discorso, trarrebbero gli uomini alla guerra reciproca) ma si bene mediante un ordinamento universale delle azioni che lasci a ciascuno uguale libertà di procurare il soddisfacimento delle sue naturali appetizioni, o all'opposto che per raggiugnere il fine si richiegga la concordia e cooperazione dei singoli. Ora nel primo supposto necessario unicamente sarebbe il contenere il naturale amor proprio in modo che a nessuno fosse impedito di operare, o piuttosto in modo che ciascuno fosse impedito tanto solo che bastasse per rendere possibile una uguale quantità di azione per parte di tutti gli altri; così l'obietto sommo e comune del dovere sarebbe un ordine necessario, il quale consisterebbe in una limitazione necessaria della attività di ciascuno, e per conseguenza il dovere sarebbe essenzialmente negativo o proibitivo, ed all'opposto sarebbe diritto la potestà di tutto operare ciò che non fosse vietato dalla necessità di non impedirsi scambievolmente; e pertanto il dovere morale propriamente col giuridico sarebbe confuso. Ma, se all'incontro per ottenere il fine fa di bisogno che gli individui lo vogliano pensatamente, e agiscano con tale intenzione, ed insieme cooperino, la cooperazione, ovvero un ordine positivo, sarà il generale e comune obietto dell'assoluto dovere, e per l'opposto il diritto risguarderà soltanto il modo col quale ciascuno vuole cooperare cogli altri a tal fine. Conviene adunque diligentemente indagare quale delle due ipotesi in principio di dovere si converta; conciossiachè, se il principio è scambiato, erronee certamente saranno le conseguenze riguardanti i rapporti morali e giuridici delle azioni umane, e facilmente si prenderà per dovere o diritto ciò che appunto riveste le qualità contrarie.

Prima peraltro di procedere più oltre nelle nostre induzioni, bisogna tornare col discorso sopra una proposizione espressa davanti, per dimostrare come stia veramente a filo di logica. Vuolsi dunque investigare al presente se sia da menar buono che l'uomo abbia un fine obbiettivo, e che soltanto dalla necessità del conseguimento di quello, come abbiamo asserito, deducasi il sommo e comune dovere, ovvero il dovere sostanzialmente considerato. Fine relativamente alle azioni è certamente un effetto; ma se l'uomo debbe operare in vista di un ultimo fine, o i proprj fatti ordinare a un ultimo fine, e ciò in virtù di una legge o necessità di ragione, bisogna pure che questo effetto sia necessario assolutamente e per conseguenza infallibile. Ora conviene ricordare che il dovere è necessità di ragione concernente la libertà; ma se la necessità di ragione che si converte in dovere colla assoluta necessità di un effetto connettesi, come al tempo medesimo le forze umane, che sole abbiamo detto essere abili a produrre tale effetto, saranno libere? Non è forse contradittorio il dire che l'effetto è assolutamente infallibile, e che pure la causa può agire in modo diverso anzi contrario a quello che si richiederebbe a produrlo, e che per conseguenza è soltanto astretta da necessità di ragione? E pure che ciò non involga veruna contradizione facile è dimostrare. Conviene infatti distinguere l'attività di ciascuno individuo dalla umana attività generalmente considerata; la prima è certamente libera, nè la sua libertà si viene a negare, pensando che l'altra sia la sola esecutrice di un fatto necessario pure e infallibile. L'attività generale comprende tutti i liberi umani poteri, tra i quali, se molti sdegneranno di sottomettersi della legge al comando, indubitabilmente molti più conformeranno a questo il volere e l'azione; e tanto basta perchè sia eseguito. Imperocchè l'opposizione alla legge, se è negativa, cioè a dire se consiste nel non fare, o nel non ordinare l'azione al fine, non nuoce; anzi se qualcheduno opera qualche cosa (e rade volte o non mai l'uomo rimane affatto inoperante) e qualche cosa del suo fatto rimane, altri forse al fine la ordinerà in progresso, se per diversa intenzione ebbe origine: e se all'incontro tale opposizione è positiva, ovvero è un impedimento arrecato

da alcuni alla esecuzione altrui della legge, questo pure o in vano sforzo dovrà risolversi o almeno sarà temporaneo soltanto, anzi di breve durata, perciò che indarno sarebbe data agli uomini la ragione se, la legge sapendo, la maggior parte non la eseguissero, e se ad un fine intendessero diverso dal necessario, e che perciò debbono accorgersi non essere possibile conseguire; ed essendo la maggior parte quelli che alla legge conformansi, non è credibile che ad essi sia per mancare la forza preponderante per farne rispettare la esecuzione. Se all' umanità dunque si guarda, certamente nessuna libertà si riscontra; a rendere sicuro e infallibile l' effetto finale basta soltanto che la idea della assoluta necessità del medesimo sia comune; ma non pertanto rimane intera la libertà dei singoli e di cooperare a quello, e di porvi anche ostacolo; per la qual cosa, contuttochè sia certo che le avverse forze non abbiano potere di fare che non avvenga, non è certo del pari che sieno al tutto insufficienti a ritardarlo per qualche tempo. La ragione, partendo dal principio che sia necessario che per l' opera umana un fatto necessario si compia, vede nell' astenersi dal cooperare al fine comune come un volontario rifiuto di appartenere all' umanità, come un volontario degenerare, perciò che l' uomo essenzialmente è causa; vede nell' impedire che altri cooperino un tentativo follemente assurdo, perchè ciò è lottare contro un' assoluta necessità; vede insomma che sarebbe in contradizione con se stessa se, come sommo principio delle umane azioni, a quel fine non le volgesse che vero e solo fine è dell' uomo. Così l' assoluta necessità dell' effetto finale si converte per l' individuo in ragione necessaria di agire in ordine a quel medesimo effetto; la qual ragione manifestamente non toglie, anzi al contrario fa nascere la libertà che del dovere è condizione. Non identica dunque, ma opposta è la necessità che del dovere è principio a quella nella quale il dovere consiste; col distinguere l'una dall'altra si evita il pericolo di ridurre a nulla la libertà; e dall' altra parte il dovere, se pure da sì fatto sommo principio non si deduce, inevitabilmente si spoglia di qualunque necessità, lo che, piuttosto che falsarlo, è ridurlo a non altro che a fallace apparenza. In somma, a volere che si reggano i concetti di

dovere, di libertà, di diritto, bisogna che qualche evento si dimostri alla nostra ragione come necessario assolutamente, e al tempo stesso così dipendente dall'umano potere che nessuna altra causa sia sufficiente ad effettuarlo, senza che per questo il fatto dell'individuo cessi di essere talmente da libera volontà procedente che resti in facoltà del medesimo lo imprendere anche ciò che la stessa sua ragione condanna come assurdo, folle ed inutile tentativo. Ora, appunto se accada che la umana ragione per connessione di discorso arrivi, dietro la scorta della parola, ad accertarsi della necessità di un fatto che all'uomo sta l'eseguire, ne deriverà che l'individuo acquisterà piena libertà morale, e che più non sarà punto libera l'umanità.

Per conchiudere la nostra induzione, resta ora che prendiamo in esame i fatti dei quali l'uomo è cagione, ed investighiamo quale resultato finale possano avere. Nè difficile sarà per tornarci la soluzione del quesito, se si ricordi che le azioni umane solo nell'uomo hanno termine, e che perciò nessuna cosa per queste si effettua che in qualche modo in bene o in male non si converta. Il bene o si considera subiettivamente, ovvero obiettivamente; lo che vuol dire o rispetto a se o in ordine agli altri. Considerato nel primo aspetto, è manifestamente individuale; ma il bene diverso dal proprio non tanto è dei singoli bensì pure dei varj aggregati, come la famiglia, la città, la nazione, anzi è della stessa universalità degli uomini, cioè di tutta l'umanità. Così nei singoli come negli aggregati forse talora in parte è reale; ma se alla sua integrità si pon mente, è soltanto possibile. Anche quantunque è reale, si richiede l'opera umana per conservarlo; perciò l'azione è conservatrice o pure perfettiva, secondo che il suo scopo è il bene reale o per l'opposto il possibile. Di queste cose con bastante estensione parlammo negli antecedenti capitoli, e non volendo diffonderci inutilmente, non torneremo nuovamente a trattarne. Testè altresì dimostrammo con più conciso ragionamento che, se per mezzo della ragione è imposta all'uomo una legge, e se pure da questa derivano le conseguenze che il senso comune ne tragge, unico è il fine al quale intender debbono gli uomini, e per tutti il

medesimo. Ma perchè tuttoquanto gli uomini operano o in bene o in male ridonda, cotal fine altro non è certamente che il bene non già subiettivo o, come si sia, individuale, il quale indubitabilmente non è necessario, ma il bene generale della umanità. Sommo per conseguenza e comune dovere, se pure havvi dovere, sarà l' ordinare tutte le azioni alla conservazione del bene umano quantunque è reale, e quantunque è possibile, al suo pieno acquisto mediante un progressivo comune perfezionamento.

Giunti a tal conseguenza, dovremmo ora mettere da parte il procedimento induttivo, e, risalendo a più alti principj, vedere se in verità l' umano perfezionamento sia necessario. Prima peraltro di ciò fare, gioverà viepiù confermare alcune nostre proposizioni antecedenti delle quali abbiamo data una troppo rapida dimostrazione.

CAPITOLO QUINTO.

Dell' amor proprio fatto principio di legge per ciascun soggetto.

L' uomo, noi lo abbiamo già detto, non ama altri che il proprio individuo. Nè con tale sentenza crediamo di vilipendere più che non meriti la sua natura. Non tutto infatti è nobile in questa. Nobile è senza dubbio e tutto è sufficiente a nobilitare la ragione; ma se accanto a sì fatta mirabile facoltà non fosse anche un principio di abiezione, di miseria, di sciaguranza, diverrebbe inesplicabile enigma come da principe del creato l' uomo digradasse fino a tal segno che talora quasi non sai se la ragione tu debba dire fausta o piuttosto malagurata prerogativa. Esso non fa alcuna cosa se prima lo stesso amor proprio non è mosso a operare, nè mosso è l' amor proprio se non dal pensiero di un piacere o di un bene, onde speri essere sodisfatto. Qualsivoglia bene obiettivo non è atto ad accendere di sè stesso l' animo nostro; per lo che, supponendo l' assoluta necessità dell' umano perfezionamento, e

per conseguenza del bene universale, il quale rispetto a ciascuno individuo è certamente obiettivo, non ne deriverebbe il dovere, se modo non vi fosse di dare opera a questo razional fine, e di ottenere al tempo stesso in qualche parte il fine naturale. Ed appunto come atti ad armonizzare noi risguardammo i due fini, quando dicemmo che la ragione debbe in modo dirigere l'amor proprio che, soddisfacendo a sè stesso, al fine generale contribuisca. Ma d'altra parte procedendo a rovescio, altri posero il fine necessario nell' appagamento dell' amor proprio, e argomentarono essere dovere tutto ciò che per conseguirlo si richiede qual condizione, come appunto è, secondo pensarono, il rispetto delle altre forze o poteri tendenti ad un identico fine. A questa erronea dottrina daremo ora più particolarmente, sebbene brevemente la nostra attenzione, per mettere in chiaro, più che l'assurdità del principio la quale è per se manifesta, la immoralità delle sue pratiche conseguenze, che pure, basterebbe non avere sugli occhi la benda che i sofismi o gli usi anticati o le passioni ci pongono, per vedere in fatto da per tutto.

Che il bene, considerato in ordine al proprio subietto, nulla abbia di necessario appena evvi bisogno di dimostrare. I filosofi che solo dalla umana natura e dai fatti che ne derivano pretesero di argomentare la legge morale, e dissero essere fine supremo dell' uomo la individuale felicità, e ciascuno doversi sforzare di ottenerla, non si accorsero che ponevano un fine il conseguimento del quale è impossibile; imperocchè veramente nulla altro all' individuo è concesso che qualche soddisfacimento fugace che presto rimane assorto dal flutto di non previsi dolori, i quali, benchè dissimili secondo le varie condizioni degli uomini, tanto sono ugualmente intensivi che in realtà tutti preme dalla reggia al tugurio una uguale infelicità. La ragione che, astraendo dai mali onde la vita è agitata e da qualunque difetto dei beni che di assaggiare ci accade sì parcamente, si forma il concetto di felicità, vede al tempo medesimo essere vano l'attenderla, se pure non sieno cambiate le condizioni di tutto il genere umano, e, mentre il male si mantiene sulla terra, dovere tutti in vario modo ma con uguale misura par-

teciparne, o se alcuno meno degli altri, forse coloro che meno si sforzano di fuggirlo. Ma ancorchè il fatto al pari che la ragione non dimostrassero ingannevole essere la speranza della felicità, non sarebbe men vero che non evvi principio dal quale logicamente derivi la necessità di operare in ordine a tale scopo. Imperocchè, volendo dedurre la legge o il dovere non da quella assoluta necessità che sola, secondo l'antecedente nostro ragionamento, ne sarebbe sufficiente principio, ma bensì da necessità di natura, non vi sarebbe migliore argomento che dire non esser concesso all'uomo di intendere ad altro fine, eccettochè alla felicità propria individuale, e questa non ottenersi senza che la ragione in modo determinato moderi, e governi la naturale tendenza; ma non perciò si dimostrerebbe il dovere di tale moderazione o governo; infatti o la ragione concorre necessariamente per legge fatale dell'umana natura, ed in tal supposto la libertà non ha luogo, o se ciò non avvenga, la facoltà del pensiero scorgerà bensì una tendenza, ma non in alcun modo la necessità che sia soddisfatta, per lo che nè pure in questo caso avrà luogo la libertà, per mancanza di quella legge che già vedemmo essere sua condizione, e per conseguenza la ragione o governerà il naturale talento, o da questo sarà soggiogata secondo le occasioni fortuite, cioè a dire secondo una legge naturale mutabile. E così tutti i sistemi che il termine del dovere pongono nel bene del subietto, qualunque sia la forma che prendono, a qualunque temperamento ricorrano, annullano propriamente il dovere, perchè in un modo o in un altro tolgono di mezzo la libertà. Tutto ciò che si potrebbe dire, volendo orpellare l'assurdo di questa dottrina, è che la ragione naturalmente viene in soccorso dell'amor proprio, ma che quindi appunto nasce la libertà di determinare il modo col quale conviene agire per soddisfarlo, ovvero la libertà di scegliere per così dire il cammino che alla felicità sicuramente conduce o all'opposto quello che al suo contrario con uguale certezza riesce. Ma ciò non basterebbe a salvare la libertà. La quale mai non si avrebbe, se la ragione nella tranquillità degli affetti non determinasse generalmente i piaceri o i beni più meritevoli di essere presi di mira dal desiderio. La ra-

gione, il desiderio eccitando, e determinando, e propriamente educando col freddo pensiero, fa che abitualmente si aspiri ai beni da lei prescelti, e abitualmente si cerchi di conseguirli, e all' occasione in noi sorga l' aborrimento spontaneo di tutto ciò che forse ci procurerebbe altri piaceri, ma non senza la perdita dei beni più costantemente diletti. Or se l' uomo non deduce per raziocinio la necessità di imprendere la morale educazione di se medesimo, cessa manifestamente il dovere e per conseguenza la libertà che ne è inseparabile, e se pure esso andrà formandosi un abito morale, ancorchè la ragione a formarlo concorra, ciò dipenderà nondimeno principalmente da inclinazione di natura, e per conseguenza l' abito sarà diverso secondo i diversi individui, nè il costume sarà se non fatalmente buono o cattivo, nè il vizio e la virtù saranno se non parole prive di logicale significato. Ma certo anche più pienamente si toglie la libertà, se si intende che la ragione prenda parte all' azione richiamata dagli appetiti. Imperocchè, quando è mosso lo affetto, supponendo anche che la ragione pronunzj come per necessità d' instinto un giudizio sulla giovevolezza di appagarlo, risguardando alle conseguenze che dall' appagamento possono derivare, e sul modo e sull' azione più adatta a conseguire lo scopo peculiare al quale l' animo aspira senza fallire al tempo medesimo quello generale dell' amor proprio, o il giudizio basta ad arrestare l' affetto, e a far rinunziare all' uso di alcuni modi o mezzi d' azione se dalla sodisfazione dell' uno o dall' uso degli altri sia chiaro non altro che male essere per resultare, e in tal caso è per naturale connessione di fatti, uno dei quali è un giudizio fatalmente pronunziato dalla ragione, che l' opera dell' uomo è coerente a ciò che richiede la sua felicità, o non basta a tanto il giudizio, e parimente l' azione è contraria al fine per legge di difettuosa e imperfetta natura, la quale non permette che la ragione abbia la conveniente efficacia. Nè la libertà certamente consiste nel potere contradire, o falsare maliziosamente la verità non ignorata, o pure a studio sfuggirla. Se la ragione non drizza il guardo alla verità che è suo fine, segno è che un potere di lei più forte dal suo fine la diverte. Ma sia pure che il

retto operare dal retto giudicare dipenda, e che il dovere sostanzialmente riducasi a giudicare secondo la verità, e senza nulla dissimularsi, ciò che giova fare, o non fare per essere felici. Ancorchè si conoscesse che alcuna cosa è indubitabilmente di felicità condizione, mai non si avrebbe peraltro una ragione necessaria di adempiere tal condizione, nè di frenare quei desiderj i quali, l'adempimento avversandone, invece che al bene, indubitabilmente al male ci condurrebbero, se fossero soddisfatti; per lo che, se la legge morale solo da irrepugnabile necessità si deduce, nè pure per questa via la legge morale si accerta. Falso è del resto che abbianvi condizioni necessarie del bene o del male subiettivo; tutto in questo riducesi a opinioni più o meno probabili, le quali in fatto, per ciò che riguarda i beni che a maggiore felicità conducono, sono in gran parte determinate dai gusti, dalle affezioni, dalla variabile sensibilità dei subietti, e per ciò che risguarda i mezzi di procurarseli, se più veri principj la nostra mente non illustrassero, sarebbero determinate dalle circostanze nelle quali si trova ciascuno individuo.

Se l'uomo conoscesse le condizioni senza le quali la felicità non si ottiene, per certo le adempierebbe spontaneamente, senza bisogno che per qualche certa ragione fosse dimostrabile la necessità di adempierle. Ma per avere tal cognizione, che la esperienza soltanto atta sarebbe ad infondere, bisognerebbe sapere con sicurezza che alcune azioni hanno sempre alla infelicità condotto, ed altre per lo contrario non hanno a questa condotto mai; conciossiachè bene si ragioni in pensiero volendo rintracciare gli astratti ed universali principj, ma quando al particolare e concreto si scende, le cagioni, le condizioni, e le leggi solo la osservazione di molti identici fatti vale a dimostrare, e solo dalla congiunzione costante la connessione argomentasi. Ora la esperienza ci mostra essere fuggentissimi i beni e sempre seguitati dai mali, anzi l'uomo diventare più misero all'avvenante che sono adempiti i suoi voti; per lo che resta in dubbio se alla felicità più giovi il tollerare oziosamente le pene che al presente ci danno travaglio, o spendere molta fatica per cambiarle con altre che nuovamente, cessando le

prime, ci assaliranno. Certo tra i mali sensibili, onde una stessa natura ugualmente tutti sollecita, infelicissima passa la vita; ma, col tentare di allontanarli, almeno si dà un nuovo impulso alla intelligenza la quale, ognor discuoprendo nuove specie di bene, avviva sempre nuove passioni, e così reca una infelicità la quale è, e si conosce essere interminabile. Se pertanto qualunque promessa di felicità niente altro è che un inganno, forse nulla è tanto giovevole a rendere la vita meno infelice quanto il non ricercarla; ed invero ciò che l' uomo più crudelmente affligge è la tirannia di se stesso, che appunto ha origine nel desiderio della felicità. Perciò, giacchè esso è condannato a soffrire, se fine avere non potesse diverso da se medesimo, meglio sarebbe che immobile rimanesse ove lo ha collocato la sorte, e non si attentasse nè pure a rischiarare le tenebre che ignaro lo rendono di suo potere, meglio sarebbe che non si avvivasse quella scintilla intellettuale, onde il fuoco si parte che inestinguibilmente abbrucia gli umani petti. Ma le fatiche degli uomini non vanno punto perdute. Non è già che l' individuo non vegga tramontare il suo giorno prima di avere nulla compiuto; ma il suo lavoro è parte, benchè piccolissima, del lavoro della umanità, la quale mai lo interrompe.

Ponendo per necessario fine la felicità dell' individuo, ciascuno manifestamente sarebbe oggetto di dovere a se stesso. Anche a sè certamente si riferisce il dovere; perchè il proprio perfezionamento è condizione indeclinabile per eseguire la legge. Ma un dovere, del quale l' oggetto e il soggetto sono il medesimo, tenere per assoluto e per sommo principio onde tutti gli altri deduconsi, è il massimo degli assurdi. E pure gravi filosofi, correggendo il senso comune con questo assurdo, pretendono di spacciarlo come vera ragione di tutti i doveri riguardanti gli altri uomini, cioè a dire sì di quelli che propriamente morali si appellano, come di quelli che si dicono giuridici; conciossiachè condizione indeclinabile per essere felici, o per non essere almeno al tutto infelici, dicono e il gratificarsi gli altri coi benefizj, e il non nimicarsi alcuno con nuocergli, non meno che il non incontrare impedimento nell' operare ciò che piace, o nell' usare

delle cose che teniamo per volgerle a nostro vantaggio; e quindi appunto affermano prendere origine i doveri reciproci ovvero i diritti, e la constituzione di un potere superiore che, questi proteggendo, guarentisca a tutti pace, equità, sicurezza. Ma se niente altro che la propria felicità richiede che altrui si giovi, o non si rechi almeno detrimento, difficilmente si troverà chi sia persuaso che tanto basti perchè il giovare, e il non nuocere si convertano in rigoroso dovere. Certo il desiderio della felicità non sarebbe bastante a frenare, e forse maggiormente stimolerebbe colui che dal bisogno, dalla avidità, dalla invidia fosse spinto alla rapina ed alla violenza, ed avesse invitto ardimento e forza uguale all'ardire, o pure si confidasse di evitare coll'astuzia che il suo misfatto ridondasse in suo danno. Spuntano è vero le leggi civili col timore che ispirano i feroci propositi dell'amor proprio; ma se una necessità di ragione non le rende autorevoli, qual cosa le farà rispettate se non la forza? e se dalla stessa necessità non è giustificata la forza, chi potrà ritenerla in modo che non si sciolga? anzi se unicamente un calcolo di utilità tutte le azioni umane determina, anche le leggi civili saranno dettate dal medesimo spirito d'interesse; e perciò che non i popoli a se stessi le imposero, i quali non avevano certamente senno nè temperanza assai per diliberarle, e trovarsi d'accordo, ma furono ai popoli imposte, al particolare piuttosto che al comune vantaggio saranno state ordinate. Lo che, secondo questa dottrina, non solo non è biasimevole, anzi vuolsi lodare. Ma siccome legittima è la tirannide che le leggi arbitrariamente impone, o le conserva, così del pari è legittima l'anarchia che le conculca; e se fu bene che alcuni ottenessero di ridurre in servitù le città non meno che gli individui, similmente è bene che i servi procurino di far loro altrettanto. E realmente, finchè il senso comune avvisossi della necessità di un ordine civile, senza peraltro saperlo determinare, agli uomini non volgari persuase l'orgoglio che la città dovesse esser fatta per loro; quindi fu che all'interesse proprio o di setta, o con più accorgimento all'uno e all'altro nel tempo stesso, più che al bene generale intesero il più delle volte i legislatori, e perciò tutta

l'arte impiegarono nel comporre un intreccio di poteri illimitati da un lato, e subordinati dall'altro, e per conseguenza a vicenda consolidati, e si ingegnarono di consacrare le loro constituzioni con empie imposture, perchè la balordaggine superstiziosa del volgo concorresse a renderle stabili. Ma di qui appunto nacquero prima, e non di rado nascono anch'oggi, i mutamenti civili e la loro ordinaria sterilità; conciossiachè molte volte, quando riescono, poco più si ottiene per quelli che mettere a rovescio il precedente cattivo assetto civile. I vizj degli ordini antichi sono sentiti da quelli ai quali recano danno, e quindi nasce il desiderio di emendarli; ma per converso la inveterata consuetudine fa sembrare naturali i viziosi ordini, anzi tanto ne infonde lo spirito generalmente negli animi, che mutarli radicalmente è impossibile, e nè pure è chi il voglia. Molti sono perciò che parteggiano, ma pochi o nessuno che il vantaggio comune si studino di ricercare, o che almeno da incallite opinioni o da passioni di setta non sieno disviati, talchè molte volte i più avidi di novità sono i più avversi alle riforme veramente profittevoli, e per conseguenza, senza avvedersene, conservatori più ciechi di quelli che le innovazioni generalmente detestano. Certo la civiltà progredisce; ma stentatamente e lottando; e solo perchè l'amor proprio, volendo disfare le leggi che l'amor proprio ha fatte, e conserva, ha bisogno di agitare la moltitudine per averla compagna o parte principale nella lotta, nè ad agitarla riuscirebbe senza allettarla coi benefizj della vittoria. Ma appunto perchè l'amor proprio è solo facitore e disfacitore di leggi, se lunga fu la promessa, corto suole essere l'attendere; nè per mutamenti che avvengano, gran fatto diminuisce quella iniquità legale che sotto mille e variate forme si intromette in tutti i rapporti civili. Sempre infatti, con tutto i conquistati miglioramenti, la prepotenza e la imbecillità, la superbia e l'avvilimento, il favore e la disgrazia, l'ozio lucroso e il lavoro pezzente, lo spirito petulante e acclamato e il sapere temperante e negletto, la ciarlataneria sfrontata e ammirata, e la modestia, divenuta pur troppo rara, scambiata per milensaggine, stanno nelle città come due parti separate ed opposte, l'una delle quali tutto

ottiene o s'appropria, l'altra si rimane con nulla. Perciò, se al presente soltanto si risguardasse e non a quel bene futuro, benchè molto rimoto, al quale con lento sì ma instancabile progresso sempre più si avvicina l'umanità, si direbbe che così scarso vantaggio ottenuto finora nell'assidua lotta col male non vale la pena che costa, perciò che, sotto apparenze forse più splendide, la moderna civiltà cela gli stessi dolori della barbarie, simile a un aureo drappo steso sopra un cadavere imputridito. A che porti adunque la prudenza dell'amor proprio lo dimostrano le città divise sempre in due parti, sospettosa l'una e nemica di qualunque progresso, perchè, innalzata dalle passate vicende, teme di digradare nel muovimento; l'altra, come vinto che aspetti il tempo di rivalersi, custodisce in petto una scintilla d'ira che l'occasione, improvvisamente agitando le celeri penne, farà prorompere in un incendio distruggitore. È colpa di quella falsa e tenebrosa prudenza se la parola che svela gli inveterati vizj civili, incompresa imprima, o derisa come malinconosa utopia, diviene col volger del tempo segnale di guerra, ed è la stessa prudenza che fa concedere talvolta alla minaccia ciò che si negò alla ragione, e quando la tempesta è calmata, fa tutto il concesso ritogliere, e poi con abbominevole ipocrisia maledire gli oppressi come nemici di ogni ordine, e chiamar giustizia gli atroci delitti inutilmente commessi per ricomporre non l'ordine, ma l'antico assetto di iniquità. Ed anche la infamia dei soperchiati ottiene spesso la ipocrisia fortunata dalla viltà presente, e solo col cambiar del tempo e delle passioni la infamia resta a chi l'ha meritata.

Solo una legge assoluta è ragione, siccome abbiamo avanti avvertito, del diritto e del dovere relativo; ovvero da un lato dell'autorità di disporre, e di fare ciò che si giudica confacente e opportuno all'eseguimento del dovere assoluto, e dall'altro della necessità di rispettare ciò che altri dispone, ed opera pel medesimo fine. Ma posto che la propria felicità sia l'unico fine di ciascuno individuo, il bisogno di procacciarsela, considerato in un soggetto determinato, forse sarà per esso una ragione buona da indurlo ad agire in questo o in quel modo, ma non sarà del pari buona ragione per vo-

lere che tutti gli altri agiscano in modo da non disturbarlo, o attraversargli il suo disegno. Così la volontà singolare non sarà punto autorevole, perchè mancherà la legge che ne imponga a tutti il rispetto, e per ragione della quale il rispetto possa essere domandato, cioè a dire una legge che sia per tutti la stessa. Nè il diritto o il dovere relativo si potrebbero dedurre dal bisogno scambievole di ottenere tal rispetto, conciossiachè nè pure soltanto dal praticarlo verso degli altri, ne viene logicamente la conseguenza che si debba reciprocamente ottenere; nè si avrebbe autorità di volere astringere alcuno a trattarci come abbiamo fatto, o siamo disposti a fare noi stessi, perchè non v'è ragione alcuna per la quale il modo di agire di un individuo sia norma agli altri, tutta volta che ciascuno è in condizione di conoscere meglio di chiunque si sia ciò che alla propria felicità si convenga. Similmente non è cosa certa che l'offesa sarà seguita dalla vendetta; perchè non sempre il desiderio di vendicarsi, che invero è naturale, uguaglia il potere; però se ogni dovere risolvesi infine in dovere verso se stesso, lecita sarà l'offesa, ogni qual volta non sia certo che da efficace risentimento sarà succeduta, e bene si osserverà la legge col togliere ai men forti o a' balordi il potere di risentirsi, cioè facendoli schiavi. Così il diritto non sempre col dovere corrispondente si riscontrerebbe. E del resto, posto che ciascuno intenda a suo modo la propria felicità, e sia solo in condizione di ben giudicare su tutto ciò che a questa si riferisce, si troverà forse anche cui piaccia quello stato di guerra che Hobbes afferma doversi risguardare come infelicissimo, ma che pure per le sue stesse perigliose vicende forse più alletterebbe gli animi arrisicati che lo stato di pace. E concedendo anche essere necessario lo stato di pace acciocchè la infelicità sia generalmente minore, non si vede al tempo stesso ragione alcuna per la quale l'individuo debba sacrificare all'utilità generale la propria felicità, quando ei creda che gliela procurerebbe un'azione che la pace disturberebbe. Anzi, conceduto il principio che noi qui combattiamo, l'individuo dovrebbe se stesso anteporre a tutta l'umanità; ed all'opposto qualunque legge civile, perciò che dà regola o pon freno all'arbitrio dell'individuo, e

non gli permette insomma di fare tutto ciò che giudica a sè vantaggioso, e molto più che perseguita certe azioni colle pene, e per conseguenza gli arreca all'occasione un male effettivo, sarebbe da riguardarsi come essenzialmente tirannica e come indubitabilmente dettata dalla prepotenza dei forti e dei furbi insieme confederati. Lo che come sarebbe sufficiente argomento per non dire che le leggi sien buone, così non sarebbe per dire che sieno cattive; conciossiachè, se ciascuno tutto dee riferire a se stesso, il concetto di giustizia diviene contradittorio, e i diritti, non avendo di doveri veruna corrispondenza, sono tra loro perpetuamente in conflitto; cosicchè, procedendo logicamente, di ciò che gli uomini operano non si può nulla approvare, nè tampoco disapprovare, e la medesima azione è virtù per cui giova, è delitto per coloro a cui nuoce; ottima è la schiavitù del negro affricano tratto dai suoi deserti nelle piantagioni d'America, non meno che la politica libertà del suo repubblicano signore; ma se lo schiavo scuote il suo giogo, o se una mano ardita usurpa un potere assoluto sopra lo Stato, tutto ciò è ottimo nel medesimo modo; e la tirannide e l'anarchia son bene e male ad un tempo, lodevoli cose ed abbominevoli, secondo il lato dal quale si considerano. Anch'oggi, siccome sempre, in fatto meno che l'amor proprio si obbedisce la legge assoluta, benchè questa più non s'ignori. Non dee per tanto far maraviglia se, scemata essendo non già tolta la generale ignoranza, e cresciuta ma non compiuta la generale libertà, si combatte per tutto nelle private cose al pari che nelle pubbliche or coll'astuzia or colla parola or colle armi una guerra civile che da un pezzo ansiosa tiene l'Europa, e la terrà più che mai forse in futuro, finchè l'amor proprio, accoppiandosi sinceramente e non per sola ipocrisia collo spirito di giustizia e di libertà, la iniquità combatta e la signoria dispotica, piuttosto che gli iniqui ed i despoti.

I diversi sistemi che si diramano dai principj che furono suggetto di questa nostra esaminazione sono stati tante volte redarguiti che inutile sarebbe il ritrarne tutte le incoerenze con singolare discorso. Basta l'aver dimostrato che, reputando il subietto umano solo fine a sè stesso, il dovere assoluto si

toglie, e per conseguenza il dovere relativo e il diritto. Ma nell' uno e nell' altro crede l' umanità; nè questa universale coscienza è certamente un' illusione volgare; perchè i dettami del senso comune, come il dimostra la lunga impotenza della umana ragione a ben definirli, sono manifestamente gli avanzi, conservati per tradizione mediante il linguaggio, di una antica scienza che l' uomo inetto è ad inventare, ovvero gli attuali ricordi di una rivelazione in gran parte dimenticata. Certo il senso comune è un confuso apprendimento del vero; però non è maraviglia se ad opinioni erronee lo unisce, e se, per queste, false sono le pratiche conseguenze che da quello deduce. Nondimeno le più volte coglie nel segno, anche se prende di mira il particolare e il concreto, purchè le passioni non lo facciano travedere; e più retti ancora sarebbero i suoi giudizj, e si tradurrebbero in fatti migliori, se la speculazione scientifica, procedendo più libera dagli errori volgari, non storcesse il ragionamento a confermare i sofismi e gli ordini e le instituzioni anticate, piuttosto che ricercare a dirittura la verità, e così con falsi o falsati principj e conseguenze peggiori non imbrogliasse le menti piuttosto che ammaestrarle.

CAPITOLO SESTO.

Della personalità considerata come principio di legge.

Certamente avversa al civile progresso e distruttiva della giustizia è la dottrina che nello stesso individuo fa concreto il principio il soggetto ed il termine della legge morale; ma non meno avversa alla progressiva restituzione della giustizia è la dottrina che in ciascuno individuo fa concreto il principio ed il termine di una legge universale; imperocchè se la prima, col fare corrispondente all' amor proprio il dovere, porta direttamente a concludere, chi voglia procedere a filo di logica, che la bontà o malvagità delle azioni si misura dall' esito, la seconda propriamente alla bontà lascia piccola o nessuna

parte, e se pure ha l'apparenza di conservare la giustizia, in realtà la rende impossibile col fare corrispondente all'amor proprio il diritto; come se la libertà, che l'azione determina, e compie senza alcuna necessaria ragione, fosse per sè medesima dirimpetto agli altri uomini ragione necessaria di non essere disturbata. Pure questa connessione del diritto coll'amor proprio oggi generalmente è tenuta come un indubitato assioma. Lo che forse è radice del male che vizia così profondamente i corpi civili e della difficoltà di curarlo; conciossiachè l'amor proprio non manchi di trarre dai falsi principj tutte le pratiche conseguenze alle quali aprono l'adito; e perciò che le leggi sono la scienza del giusto attuata, finchè i principj di questa sono sbagliati, le leggi o non rimediano a nulla, o forse fanno anche peggio. Ora gli stessi filosofi che più si mostrano avversi alla assurda e perniciosa dottrina che tutto il dovere riduce a secondare l'amor proprio, si studiano di inventare una legge che l'amor proprio protegga, senza avvedersi che il principale errore di quella dottrina consiste nel dire l'individuo unico fine di sè medesimo, e che a volere attaccare a questo falso concetto, che pure anch'essi o implicitamente o esplicitamente approvano soprattutto, quella necessità di ragione che della legge morale è, per così dire, la sostanza, bisogna coi sofismi ajutarsi non colla logica.

Principalmente Kant e Rosmini supposero che la umana natura, considerata nei diversi individui, somministri la ragione di tutti i doveri scambievoli degli uomini e per conseguenza dei diritti, o perchè nella umana natura la dignità di fine risplenda, o perchè vi sia la potenza di un sommo bene la quale ciascuno in sè stesso dee svolgere, ovvero una facoltà che può attingere il sommo bene, ed alla quale sono ordinati tutti i beni secondarj come altrettanti sovvenimenti che le facciano più facilmente asseguire la sua sublime destinazione; cosicchè questi ancora e le facoltà che li appetiscono vengano a partecipare della dignità del fine supremo. Ma diverso è il modo tenuto dai due filosofi per dimostrare che alla umana natura conviene l'attributo di fine, e che per tale ragione tutti hanno l'obbligo di rispettarla in ciascuno.

Emanuele Kant, volendo sollevare la morale dalla bas-

sezza alla quale era discesa per coloro che l'avevano ridotta a non essere più che un riguardo della utilità personale, la fa consistere in un libito indefinito in considerazione del proprio soggetto o dell'uomo, ma per la considerazione di più uomini insieme esistenti convertito in un libito uguale, in modo che tutti possano vivere unitamente, e stare d'accordo. Esso infatti ritrova la eccellenza morale in una volontà senza limiti esterni, indipendente da tutto, da nessuna ragione o legge determinata, e come di tutto e di tutti legislatrice; ed afferma appunto la legge essere la idea di tal volontà che si presenta all'uomo quasi fosse legislatrice universale. L'uomo sente la necessità di operare independentemente, cioè moralmente; ma non la sentirebbe se fosse fatalmente determinato; dunque ha la facoltà di indipendentemente operare. In questa facoltà consiste la personalità morale, o la dignità suprema dell'uomo di essere fine a sè stesso. Ma se la volontà nostra si apprende come legislatrice universale, noi dobbiamo operare come se la norma delle nostre azioni dovesse per la nostra volontà esser legge universale, cioè a dire dobbiamo fare ciò che vogliamo come se tutti gli altri dovessero fare lo stesso, o in modo che tutti gli altri possano fare altrettanto; e se l'uomo è fine a sè stesso, dobbiamo la umana natura ed in noi ed in chiunque altri avere sempre qual fine non mai qual mezzo. È perciò che il dovere sostanzialmente riducesi a limitare le azioni in modo che tutti possano stare insieme come persone; tutto ciò che è fattibile senza oltrepassare questo limite è diritto; cosicchè dietro tale teorica, si potrebbe dire che ciascuno ha diritto di fare tutto quello che vuole, meno ciò che impedirebbe ad altri l'uso dello stesso diritto di fare tutto quello che vogliono.

Una dottrina che pone la legge in una volontà superiore a ogni legge, certamente non fa per l'uomo, la cui volontà soggiace in parte alle leggi derivanti dal sentimento, in parte a quella della ragione, la cui attività limitata è dalle leggi della propria e della esteriore natura, e la cui dignità propriamente consiste nella scienza che per la ragione ha di una legge derivante dal principio di tutti i principj e di tutte le leggi, dal fine di tutti i fini, e nella libera sottomessione alla

stessa. La volontà dell' uomo non è legislatrice, non fine, e il riguardarla come tale è una assurda supposizione; altro insomma non è che il potere che quegli ha di proporsi un fine liberamente, e di determinare le azioni atte a fargliélo conseguire; ed appunto perciò che è libera, è altresì per legge di ragione obbligata. Ma ancorchè fosse veramente fine, non perciò sarebbe ragione di alcun dovere. Primieramente infatti la dignità dell' umana natura, il suo grado supremo non sono se non idee derivanti dalla comparazione delle cose esistenti, le quali idee certamente non si convertono in quella di necessità, nella quale propriamente consiste il dovere. Se le condizioni dell' umano subietto sono mutabili, la sola idea di fine o di dignità non è sufficiente ragione per obbligare qualunque libero agente a non fargli patire una mutazione per la quale digradi, appunto perchè tale mutabilità esclude la necessità assoluta, senza la quale non è obbligazione; e se all' opposto la dignità di fine è necessaria assolutamente nell' uomo, in tal caso il suo stato non sarà punto mutabile in questo rapporto, ed esso non sarà per conseguenza obietto di alcun dovere. Ma posto pure che la umana natura sia fine, e come tale così in se come in altri si debba considerare, da ciò forse non nascerebbe il dovere di limitare in alcun modo le azioni esteriori, certamente non da ciò nascerebbe il diritto di ottenere che le nostre azioni dagli altri fossero rispettate. Imperocchè se ciascuno individuo, costringendo la propria libertà, resta pur sempre persona, non v' è pericolo di ledere negli altri la personalità, limitando arbitrariamente la loro libertà. Vero è che la limitazione è volontaria nel primo caso, e nel secondo all' opposto è contro la volontà. Pure la libertà, quando opera, non è più la volontà che da nessuna ragione o legge è determinata; ella infatti una ragione determinante trova in se stessa, considerata in rapporto con altre identiche volontà esistenti o possibili. Senza che innumerevoli ostacoli esterni il più delle volte impediscono la esecuzione del nostro volere; e se non pertanto non scapita nulla la personale dignità, non si vede per qual ragione resti intaccata soltanto quando l' ostacolo deriva dalle altrui libere azioni. La personalità dunque consiste in una facoltà che, soltanto astratta-

mente considerata, non ha limite alcuno, e non già nel potere di fatto di operare ciò che vogliamo; perchè se in questo si facesse consistere, sarebbe una qualità fortuita, accidentale, dipendente da occasioni estrinseche, e non già una proprietà intrinseca ed essenziale, sarebbe insomma l'opposto di ciò che converrebbe che fosse come termine del dovere. Ma se la personalità consiste nella pura facoltà del volere, certo è che la dignità personale rimane sempre la stessa, con tutto che l'uomo sia posto nella impossibilità di agire, o sia ridotto in schiavitù dall'altro uomo; perciò che la volontà resta illesa anche quando è tolto il potere, anche quando indipendente non è l'operare, nè forza alcuna arriva a costringerla, o tirannide a soggiogarla. Qual ragione dunque saravvi di domandare che altri faccia o non faccia per rispetto della nostra dignità personale, se a questa l'oltraggio non giunge mai? e che sarà per conseguenza il diritto? Ma se non l'altrui, forse almeno si offende la nostra dignità personale operando contrariamente all'idea di legislatrice universale che abbiamo della nostra volontà? Nè pure. Imperciocchè, comunque si agisca, la essenza di tale facoltà rimane sempre la stessa. Senza che, in qualunque ipotesi, certo è che un'idea non si converte nel dovere di agire coerentemente all'idea stessa.

Ma lasciando da parte i principj, e venendo alle conseguenze, facilmente si vede che con questo sistema il quale toglie realmente tutti i doveri, eccetto che i negativi, procedendo logicamente, converrebbe riguardare la civile società come un fatto o fortuito o necessario naturalmente o derivato da convenzione. Da convenzione non derivò certamente, e ciò tante volte e da tanti fu dimostrato che oggi sarebbe tempo perduto il tornare a ribattere il paradosso del contratto sociale; che fortuito non sia ne fa prova l'essere la società più o meno perfettamente constituita universalmente; che non dipenda da sola necessità naturale lo fa vedere la molta varietà dei modi del civile consolidamento e la imperfezione prima di questo e il posteriore progressivo perfezionarsi. Ma la universalità di un fatto è di una legge certissimo indizio; dunque una legge di ragione avvertita dal senso comune spinge gli uomini a tenersi collegati civilmente, e a

sempre più rendere perfetta la colleganza civile; e ciò dimostra che l'individuo non è fine a se stesso. E nessun uomo che non sia pienamente sfornito del senso comune si troverà che neghi, o non sia persuaso di avere doveri e diritti dalla società dipendenti o riguardanti la società; nè certamente gli uni e gli altri nascono dal solo fatto e senza una necessaria ragione; conciossiachè un fatto antecedente può bensì talvolta determinare doveri e diritti successivi, ma sì veramente che si connetta col principio generale di quelli; senza di ciò nessuna necessaria conseguenza se ne dedurrebbe concernente il buono ed il giusto; perciò, se il senso comune non è un comune inganno, la legge morale debbe essere somma ragione anche dei doveri e diritti sociali. Come questi da quella derivino noi vedremo in progresso; anzi vedremo inoltre come tutti i diritti sieno propriamente sociali, il che vuol dire determinati generalmente dalla necessaria essenza della civile società, singolarmente dai singoli fatti sociali. Ma il filosofo alemanno riguarda l'umana natura come se fosse tale che ciascun uomo potesse anzi dovesse bastare a se stesso; pone una legge morale che non fa necessaria in ordine al fine dell'uomo la società, nè per conseguenza impone il dovere di questa perfezionare; infine definisce il diritto come se gli uomini dovessero vivere insieme, ma in società non uniti: dunque l'uomo di Kant è ipotetico, la sua legge non è la vera, la sua definizione del diritto è difettuosa, il suo sistema insomma è pescato nelle regioni dei sogni sofistici.

L'italiano Rosmini ha prese molte cose in prestito dall'alemanno, del quale è propriamente ed in questa e nelle altre parti della filosofia un emendatore. Esso fa consistere la legge nella logicale convenienza di riconoscere colla riflessione volontaria il vero che si è già manifestato nella cognizione prima, diretta, intuitiva; dice che il bene è l'essere, che ciascuna natura in tanto è buona in quanto ella è, in tanto è mala in quanto le manca qualche parte dell'essere che le conviene; che la intelligenza ha l'idea dell'essere, che è la misura appunto dei varj gradi di esistenza e quindi dei varj gradi di bene; che la cognizione delle cose è diretta e riflessa; necessaria e instintiva la prima, volontaria la seconda;

nella cognizione diretta non c' è pericolo che non conosciamo tutto l' essere o il bene della cosa che si considera, ma la cognizione volontaria può discordare da quella che è naturale ed intuitiva, e fare una stima arbitraria degli oggetti noti; la stima è seguita dall' affetto, e questo dall' azione, e se libera e volontaria è la stima, libero e volontario è l' affetto, e così pure l' azione. La convenienza di riconoscere volontariamente il bene o l' essere degli obietti come si è conosciuto necessariamente colla cognizione diretta, e la disconvenienza di fare il contrario è la obbligazione morale prima, per se chiarissima ragione e fonte di tutte le altre obbligazioni.[1] Dopo questa definizione della somma obbligazione morale, dalla dignità personale deduce tutti i doveri riguardanti gli uomini e per conseguenza i diritti. Infatti gli esseri intelligenti, secondo questo filosofo, hanno una certa dignità infinita che li innalza sopra tutti gli esseri irrazionali; l' èlemento divino, che trae le nature dotate d' intelletto fuori dei confini che pur le limitano, e le fa per così dire estendersi all' infinito, è l' essere universale che sta presente alle nature medesime; per l' idea dell' essere universale l' uomo è un essere misto di finito e d' infinito; per questa è ordinato all' essere assoluto suo ultimo fine; perciò nell' uomo è delineato, o per dir meglio, iniziato il fine dell' uomo. Sotto questo rispetto si dà alla natura umana la natura di fine, cioè perchè ella contiene il principio in sè del supremo fine. Questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro *personalità*.[2] « L' obbligazione, dice il Rosmini, s' estende fino ad imporci di distribuire la nostra stima e il nostro amore proporzionalmente secondo l' ordine dell' essere, di non anteporre ciò che va posposto, e non posporre ciò che va anteposto.[3] Noi dobbiamo amare gli uomini secondo l' ordine: questa è l' espressione che racchiude tutti i doveri morali che abbiamo verso i nostri simili. Non è però che, se a noi viene imposto questo dovere, essi abbiano altresì il diritto al no-

[1] *Principj della Scienza morale*, Cap. 2, Art. 1 e 3, Cap. 4, Art. 2, 3, 6, Cap. 5, Art. 1, 4, 6.
[2] Op. cit., Cap. 4, Art. 8.
[3] Op. cit., Cap 7, Art. 6.

stro amore in stretto senso, e possano pretenderlo come cosa propria. I padroni del nostro amore siamo noi, e noi non ne dobbiamo render conto che alla legge o al legislatore supremo dal quale è la legge. La parola *diritto* significa la *proprietà* di ciascuno. Una cosa di mio diritto è il medesimo che dire una cosa *mia*. I doveri dunque verso gli uomini miei simili ai quali risponde in essi un vero diritto sono espressi nella formola — non fare danno al tuo simile. — I diritti corrispondono a dei doveri negativi o proibitivi, oltre a' quali doveri proibitivi ve n' hanno poi de' positivi, siccome quello dell' amore del prossimo, che non può essere mai proprietà altrui. »[1]

Se vero fosse tutto ciò che è supposto in questo sistema, se bastasse che la ricognizione volontaria corrispondesse alla cognizione intuitiva perchè le azioni esteriori armonizzassero coll' ordine universale, la obbligazione sarebbe pienamente provata; perchè si convertirebbe nella necessità di non contradire all' evidenza. Ma la ipotesi del Rosmini non può esser vera; conciossiachè ne derivi ugualmente che da quella di Kant, una legge dalla quale non si deduce la essenza della società civile e la necessità del perfezionamento della medesima. Tra le false supposizioni onde questo sistema è intessuto, la prima che si ravvisa è quella di reputare cognizione diretta e intuitiva, ciò che non solo è frutto di riflessione, ma che non è nè pur certo che tutti sappiano comprendere. Ed infatti, se in esempio si prenda la dignità personale, dalla quale pur si vorrebbero derivare i doveri vicendevoli degli uomini, difficilmente si troverà chi creda che la mente nostra, non solo ancorchè ignara delle rosminiane speculazioni, non solo ancorchè non dotata di una non volgare istruzione, ma immediatamente e per via d' intuito si avvegga che l' uomo è un essere misto di finito e d' infinito, che nell' uomo è delineato o per meglio dire iniziato il fine dell' uomo, cioè l' assoluto, che la natura umana contiene il principio in sè del supremo fine, e che perciò tiene il sommo grado nell'ordine universale. Se la legge dovesse dipendere dalla cognizione

[1] Op. cit., Cap. 7, Art. 7.

intuitiva e immediata dell' ordine interiore degli esseri e del grado che tengono nell' ordine universale, non si avrebbe legge morale.

E posto ancora che l' essere nel suo ordine interno ed esterno si conoscesse, appena avuta contezza di una cosa per la percezione, falsamente si supporrebbe che la ricognizione volontaria conforme alla cognizione prima dovesse necessariamente essere seguita dall' azione buona o morale. Imperocchè non è vero che la contemplazione del bene obiettivo produca in tutti quella nobile dilettazione che il Rosmini vuole che ne derivi, e che riguarda come principio di quell' amore il quale coll' azione buona o morale si esterna,[1] nè che si fatta dilettazione per la medesima legge talmente l' animo umano comprenda da rendere affatto impossibile un' azione a cotal bene dannosa. Se il bene non è altro che l' essere, la sua contemplazione non produrrà se non quel diletto che già dicemmo derivare dall' attuarsi della facoltà d' intendere; e questa è pure la opinione dello stesso Rosmini.[2] Ora che la prima origine della bontà delle azioni o della giustizia sia soltanto il piacere intellettuale che accompagna il riconoscimento dell' essere pochi saranno che vorranno accordare. Alcuni hanno asserito che la ragione nulla può sugli affetti. La sua luce, che pure chiaramente risplende quando il cuore è tranquillo, parve ad essi simile ad una stella che s' invola nella tempesta, quando gli occhi del navigante più bramosamente la cercano. Questo paradosso di malinconica fantasia che sostituirebbe alla legge morale un fato fortunoso sarebbe un vero assioma, se l' ufficio della ragione si limitasse ad opporre un affetto a tutti gli altri affetti dell' uomo, e ciò mediante un piacere derivante da una peculiare contemplazione dalla quale in realtà pochi riuscirebbero a trarre qualche diletto. La virtù non è sempre e universalmente la stessa, ma anzi è moltiplice e varia, appunto perchè da qualunque intellettuale affetto prende sua forma. L' amor proprio infatti, sia qual si voglia l' oggetto che il pensiero o l' immaginativa a ciascuno individuo, per sua peculiare na-

[1] Op. cit., Cap. 5, Art. 3.
[2] Op. cit., Cap. 4, Art. 3, 5, Cap. 5, Art. 3.

tura o per le accidentali occasioni, fa più ardentemente appetire, atto è sempre ad essere ordinato al necessario fine; e da ciò deriva la facilità dell'impero della ragione sulla natura umana.

Ma il difetto maggiore di questo sistema è che la legge proposta non è tale che ne derivi logicamente un dovere positivo, cioè a dire quel dovere che propriamente morale si appella. Imperocchè la spinosa teorica che immedesima il bene coll'essere niente altro dice in sostanza che il bene è la perfezione, che questa è maggiore o minore nelle diverse nature e nei diversi soggetti nei quali ciascuna natura è individuata, e che la obbligazione consiste nel riconoscere la perfezione della quale ciascuno individuo immediatamente nell'atto della percezione, per la idea innata dell'essere universale, ci apparisce fornito; lo che basta perchè l'amore a quella si proporzioni. L'obbligazione adunque non è ragione di agire o fare veruna cosa; conciossiachè per rispetto della perfezione attuale non v'è da fare altro che contemplare, e della contemplazione godere. Acciocchè quella nobile dilettazione, che il Rosmini dice essere principio di un amore generoso ed elevato, faccia inoltre l'uomo operoso, occorre che la perfezione onde la mente dilettasi rifulga non già in un soggetto come reale, ma sì bene nel pensiero come possibile. Quanto sarebbe assurdo affermare che l'uomo, quando cerca di provvedere ai bisogni di sua natura, e si sforza di scemarne i dolori, ed accrescerne i godimenti, il fa perchè la ricognizione della dignità personale, o della perfezione che in se stesso intuitivamente conosce, produce una nobile dilettazione che di sè lo innamora, altrettanto assurdo sarebbe il dire che a giovare ai suoi simili lo spinge la ricognizione di quella perfezione della quale già son dotati. Solo la scintilla della speranza accende il desiderio, avviva il volere; solo la pietà che dolcemente freme in ogni alto cuore, o non già l'ammirazione è madre delle opre benefiche; e solo i grandi concetti, e il presentimento dei sublimi piaceri che dalla effezione di quelli debbono derivare, animano le grandi virtù, e quasi nella natura creata trasfondono uno spirito creatore; di maniera tale che si può dire, gli uomini i quali meritarono il nome di grandi

essere stati gli eroi di un dramma del quale avanti essi stessi nel loro pensiero furono poeti. L'azione produttrice del bene è l'adempimento più o meno perfetto del dovere imposto dalla legge morale; ma stando alla teorica del Rosmini, tale azione niente altro diventerebbe che un effetto di un felice istinto di natura; perciò che l'essere o perfezione, se direttamente si dee conoscere, come esso vuole, nelle persone, sarà bene reale e non già possibile, ma la obbligazione si limita a riconoscere l'essere conosciuto direttamente, il quale, appunto perchè è reale perfezione, non richiede che alcuna cosa a suo riguardo si faccia, anzi non dà nè pure possibilità veruna di agire.

E se la volontà, per esser buona, debbe amar tutto nell'ordine suo naturale, se l'atto del volere moralmente buono debbe avere per oggetto finale il bene delle intelligenze per una certa loro dignità infinita;[1] se per altro ogni cosa è buona in quanto è, ed in quanto non è, è mala;[2] se finalmente non si può amare una cosa se non si considera come bene, perchè è impossibile che il male sia cagione d'amore, e perciò i difetti che forse in quella conosconsi non sono lo scopo o la causa dell'amore, il quale anzi non nascerebbe se i pregi non vincessero o indebolissero o impedissero l'avversione che produrrebbero que' difetti;[3] necessaria conseguenza del riconoscere gli esseri conforme gli abbiamo conosciuti per la percezione, e della stima ragionevole, giusta, imparziale dei medesimi sarà che più di tutti si amino gli individui nei quali è maggiore la perfezione della umana natura; e se vero fosse che da tale amore dipendono gli atti morali esteriori, vero sarebbe del pari che necessariamente più si farebbe per quelli che, più perfetti essendo, hanno bisogno di meno, e che ciò si accorderebbe pienamente colla legge morale. Ma la perfezione degli individui dipende, nelle condizioni presenti dell'umanità, principalmente da occasioni fortuite, senza le quali punto non basta il volere; perciò la legge morale, come la definisce il Rosmini, imporrebbe di preferire a tutti gli altri gli uomini più fortunati. E pur troppo il trionfare la for-

[1] Op. cit., Cap. 4, Art. 8.
[2] Op. cit., Cap. 2, Art. 1.
[3] Op. cit., Cap. 5, Art. 3.

tuna è usanza comune, o perchè l' uomo si compiaccia di accarezzare almeno in altri il sembiante di quella felicità della quale sempre va in traccia senza che gli venga mai fatto di ritrovarla, o perchè speri di ingraziarsi colla viltà la superbia di chi gode di quella i capricciosi favori. Ma la virtù non resta abbagliata da falsa luce, nè a venerare si abbassa idoli di fango orpellati. Ella sa che la umana grandezza, sia pure aonestata col nome di dignità personale, è un delirio dell' umano orgoglio che dentro al cuore adirato pel sentimento del proprio nulla va susurrando il motto traditore « tu sei uguale ad un dio; »[1] ella sa che tutto viene dall' errore, e in vanità si risolve, fuorchè l' opera riparatrice dei mali che ha cagionati appunto l' orgoglio ; però dove è più visibile il dichinamento della umana natura, dove l' occhio del pensiero è assopito, dove l' anima di letizia è digiuna, dove è spento il coraggio, ivi la virtù si reca come a suo posto ; perocchè le nobili dilettazioni ond' ella si pasce vengono dalle nobili lacrime.

Nè il principio nel quale pone il Rosmini la ragione del dovere contrasta all' umano soggetto di farsi fine o solo o almeno principale a se stesso, anzi pienamente il consente ; perciò che inerte è l' amore inspirato da perfezione obiettiva; senza che ciascuno trova in sè quella dignità personale che dee riconoscere, e amare. Ed invero l' autore di cui parliamo non è tanto avverso alle dottrine di quei filosofi che nulla veggono oltre alla innata tendenza alla felicità quanto a prima vista parrebbe ; conciossiachè l' amor proprio non sottopone alla direzione di una legge assoluta, ma la legge all' opposto abbassa fino a farla protettrice del naturale amor proprio ; e così se il libito non converte in legge, bene lo converte in diritto. Per lo che il suo sistema o nulla si avvantaggia o ben poco su quelli che comunemente son detti egoisti ; e in verità, per le pratiche conseguenze, tanto è l' amor proprio per se solo considerato reputare legittimo, quanto elevarlo al grado di principio di legge.

La ragione della giustizia, o la ragione per la quale il

[1] « Eritis sicut dii. » *Genesi*, Cap. 3, v. 5.

diritto è inviolabile, sta, secondo il Rosmini, nella legge morale, che la libertà personale, si veramente che operi ciò che la legge stessa non vieta, protegge, ed impone a tutte le altre persone di rispettare. Il principio supremo del diritto è per conseguenza nella persona, cioè a dire nella libertà personale; la persona è il diritto sussistente, l'essenza del diritto;[1] ciò che questo determina è la proprietà.[2] Per dimostrare la falsità di questa teorica, basterebbe avvertire che la legge debbe essere somma ragione di tutti quanti i concetti nei quali il concetto di diritto, se pure non si riduce a una sterile astrazione, necessariamente risolvesi. E tale certamente sarebbe, se la facoltà legittima di operare non si convertisse altresì nella facoltà legittima di costringere a rispettare quelle azioni che per legge debbono essere rispettate chiunque o direttamente o indirettamente porti alle medesime impedimento; senza ciò sarebbe impossibile fondare, non che conservare, ordine alcuno tra gli uomini. Il diritto pertanto è un doppio potere di ragione che al potere naturale si aggiunge. Ogni azione, considerata dirimpetto alla legge, è legittima o pure illegittima; tanto vale il dire che è legittima, quanto il dire che l'agente ha il potere morale di farla. Questo potere morale, considerato dirimpetto agli altri uomini, è diritto perciò che virtualmente è ben anche il potere morale di fare rispettare l'azione decretata. Dunque per la stessa ragione per la quale l'azione è legittima, è altresì legittimo l'uso della forza per farla rispettare. Ma il principio dal Rosmini proposto non è tale che logicamente se ne deduca il potere morale della costrizione. Esso infatti asserisce che il diritto è diritto perchè il dovere di rispettare l'attività personale che sta nei confini del lecito lo rende inviolabile;[3] ora dall'avere tutti il dovere di rispettare l'altrui personale attività non deriva in nessun modo la conseguenza che ciascuna persona abbia il potere morale o l'autorità di farsi rispettare colla forza; im-

[1] *Filosofia del Diritto*, Part. 1, Lib. 1, Cap. 3, § 1.

[2] *Filosofia del Diritto*, Del principio della derivazione dei diritti. Libro unico, Cap. 2, Art. 2.

[3] *Filosofia del Diritto*, Della natura del diritto. Libro unico, Cap. 3, Art. 4.

perocchè sia pure tra le cose lecite il non rispettare l' attività che oltrepassa i confini dalla legge segnati, ma ciò non vuol dire che sia lecito il costringere gli altri a fare generalmente il proprio dovere, e per conseguenza nè pure ad adempire un dovere speciale; questo infatti è molto più. L' attività personale, in quanto trasgredisce la legge, non sarà da questa protetta; ma non perciò diverrà lecito il violentarla; conciossiachè dalla legge non è protetta nè pure allorchè non adempie i doveri morali, e tuttavolta nessuno sostiene che per tal ragione sia lecito il costringerla ad adempirli. E del resto il potere di costrizione non sarebbe nè pure in coerenza coll'altro principio che dall' amore nascono le azioni morali, e che ciascuno dee render conto del suo amore soltanto alla legge o al legislatore supremo, senza che altri possa pretendere questo amore come cosa propria.[1] Infatti come avremo autorità di impiegare la forza o, ciò che torna allo stesso, di invocare una forza sociale in difesa della persona e delle azioni lecite, se non possiamo pretendere l' amore al quale infine anche il rispetto riducesi come a suo principio? Perchè l' uso della forza verso le altre persone resti giustificato non basta che la personale attività sia dalla legge protetta, ma bisogna che sia dalla legge stessa investita della autorità di usarla; ma dalla legge tale autorità non deriva, se pure l' uomo che opera esteriormente non sia libero esecutore della medesima, e l' uso della forza in generale non apparisca come necessario ad assicurare la sua esecuzione contro coloro che si sforzano di impedirla. Da tale necessità logicamente deriva il potere morale di far cessare, se ciò giudichiamo opportuno nella singolare contingenza, l' impedimento che le altre persone per avventura oppongano alla libertà nostra che adempie il dovere; ma se da questa necessità non si parte, non è possibile il dimostrare che la costrizione non sia violazione della legge, conciossiachè l' essere questa stata violata dagli altri non è ragione che basti a prosciogliercì dall' obbligo di osservarla anche a loro riguardo. Conviene pertanto o supporre che nel diritto non si comprenda la potestà di farlo valere, o

[1] *Principj della Scienza morale*, Cap. 7, Art. 7.

reputare il diritto quasi legge personificata nell' uomo che mediante la sua libertà la eseguisce direttamente coll' opera produttrice di un bene, indirettamente col propulsare tutti gli ostacoli che gli contrastano di fornire il morale suo compito nel modo che crede il migliore. Ma falso è il primo supposto, e veramente il diritto emana dalla legge considerata in rapporto colla libertà di ciascuno. L' uomo è soggetto alla prima ed insignito della seconda. Come soggetto alla legge, esso debbe adoperarsi, e molto più non opporsi in veruna maniera all' eseguimento di ciò che è necessario che mediante l' opera umana si effettui; come libero, ad esso appartiene lo eleggere, e determinare il modo di adoperarsi in ordine a tale scopo, e il giudicare sulla opportunità di resistere a quelli che il pieno uso di sua libertà non gli concedono, ovvero se tale resistenza giovi o piuttosto noccia al conseguimento di ciò ch' ei si propone di fare come modo di contribuire al fine comune. Così debbonsi rispettare le altrui libere azioni, non già come procedenti da una attività personale, ma bensì come esecuzione della legge; e per converso la esecuzione di questa, chiunque la osserva, ha il potere morale di assicurare colla forza, e non già di difendere la personale dignità di se stesso.

Se il diritto non è il potere morale di fare ciò che crediamo utile rispetto al fine al quale la legge ci impone di attendere, se la ragione del diritto è l' attività personale non già la legge, e questa all' opposto riducesi alla convenienza del rispetto reciproco delle persone e delle azioni che il loro arbitrio determina, la giustizia in realtà non consiste nel dare a ciascuno ciò che per ragione di società gli è dovuto, acciocchè possa come gli par meglio fare il sociale suo compito, ma piuttosto nel lasciare a ciascuno, perchè ne faccia l' uso che vuole, ciò che è stato sollecito di prendere per se. E questo propriamente è il concetto che convien farsi della giustizia, se col Rosmini si definisce il diritto la facoltà di operare ciò che piace, e si afferma che i diritti speciali determina la proprietà, lo che invero logicamente procede da quella definizione. A suo tempo vedremo come i diritti determini generalmente la essenza delle condizioni necessarie

della cooperazione dei singoli al comun fine, e specialmente la natura dell' opera colla quale ciascuno si propone di contribuire a tale intento. Qui soltanto osserveremo che se la proprietà si considera come se niente altro fosse che il potere reale che a ciascuno determina il potere morale di fare ciò che piace, la proprietà delle cose esteriori diviene un fatto immorale, una ingiustizia enorme, e pure, posto che non sia possibile distribuire con uguale proporzione a tutti le cose, come non è certamente, altresì irreparabile. Imperocchè sono da distinguere due specie di proprietà; l' una ingenita o primordiale e incessabile risguardante le forze della stessa umana natura, l' altra occasionata e fortuita consistente in un rapporto colle cose esteriori. La prima è la più essenziale condizione della libertà, tanto che, realmente perdendola, assolutamente la libertà si perde; ma perchè l' uomo nulla fa senza mezzi, altra condizione del potere reale di agire liberamente è per esso la proprietà di cose esteriori, di maniera che senza queste la proprietà delle forze individuali nulla varrebbe, e la libertà non sarebbe se non potenziale. Astrattamente adunque parlando, se l' uomo debbe esteriormente operare, cioè sulle cose esteriori valendosi di mezzi esteriori, necessario è che le une e gli altri stabilmente si approprj; ma venendo al concreto, all' uomo sottentrano gli uomini, per ciascuno dei quali vale la stessa necessità; e se a questa non a tutti è concesso di supplire ugualmente colla proprietà, bisogna, prima di dire che la proprietà determina i diritti speciali, dimostrare che non pertanto la proprietà che questi o quegli si è fatta è, dirimpetto a tutti, un rapporto di diritto. Dimostrare ciò è impossibile coi principj dei quali parliamo; perciò che dal solo fatto di avere occupata una cosa non deriva certamente il costante diritto di ritenerla con esclusione di qualunque altro finchè si voglia; ed ancorchè il fatto sia stato lecito in principio, ed ancorchè si conceda che come tale fosse col diritto connesso, ciò per altro non toglie che circostanze sopravvegnenti ne rendano illecita e per conseguenza ingiuriosa la continuazione. Ed invero il Rosmini non prova nulla col dire che « la proprietà costituisce una sfera intorno alla persona di cui la persona è il centro, e che niuno

può staccare dalla persona ciò che le è congiunto con detta congiunzione, giacchè questo distacco cagionerebbe dolore alla persona, e ogni dolore cagionato ad una persona, per se stesso considerato, è proibito dalla legge morale come un male. »[1] Se le cose atte a recare utilità non fossero limitate, o se ciascuno sempre potesse provvedere ugualmente al proprio bene con tutto che alcuni tutte quelle cose abbiano fatte sue, sì fatta legge morale, col proteggere la proprietà, non sarebbe almeno contradittoria. Ma la natura ha posta in una quantità limitata di forze, le quali quanto più si disgiungono tanto meno produttrici divengono, perchè ciascuna per se medesima è nulla, la illimitata potenza di supplire al bene di tutti; perciò le forze della natura, raccogliendole in modo che qualche utilità sien buone a produrre, necessariamente divengono proprietà di pochi, e pochi per conseguenza hanno in mano i mezzi che son destinati per natura alla sodisfazione dei bisogni di tutti. Ora se il diritto è la facoltà di fare ciò che piace, se i diritti sono determinati dalla proprietà, la libertà, la vita stessa di quelli che non hanno nulla dipenderà dal beneplacito di coloro che le cose esteriori si sono appropriati; i primi non avranno diritto in realtà nè di libertà nè di vita, i secondi avranno soltanto il dovere morale di soccorrerli, il che vuol dire di usare discretamente del loro diritto di padronanza sulla vita e la libertà dei loro simili. Ma per converso in questa maniera la proprietà si riduce ad un privilegio, che certamente è cagione di dolore a tutti quelli che restano senza nulla; e se un male proibito dalla legge morale, come si esprime il Rosmini, è lo spogliare la persona delle cose che ha occupate, è parimente un male, e come tale debbe essere proibito dalla legge morale, il rendere con una occupazione permanente impossibile agli altri la congiunzione delle cose esteriori alla propria persona; nel primo caso infatti non è rispettato il fatto della persona o, per usare le parole dell'autore medesimo, la sfera reale della quale la persona si è fatta centro; ma questo fatto alla sua volta offende ogni per-

[1] *Filosofia del Diritto,* Del principio della derivazione dei diritti. Libro unico, Cap. 2, Art. 4.

sona che resta colle sole individuali sue forze, perchè la mette nella impotenza di agire liberamente. Ma le cose non si possono esattamente dividere tra tutti, almeno senza renderle a tutti inutili. Dunque i proprietarj non hanno il diritto di ritenere ciò che posseggono, e di rendersi, mediante la proprietà, padroni della libertà e della vita altrui; nè all'opposto i non proprietarj hanno il diritto di farsi cedere nulla dai primi occupanti; dunque nessuno ha diritto di appropriarsi, e per conseguenza di rendere profittevoli le cose esteriori che a tutti sono destinate a servire. Così, volendo collocare il diritto nella volontà imperscrutabile dell'individuo, realmente si annulla.

Solo ponendo il principio che la proprietà, come tutto, si debba ordinare ad un fine che sia per tutti il medesimo, esempigrazia al bene dell'umanità, e così riguardandola come tale che debba servire non al talento dell'individuo, ma sì bene alla esecuzione della legge, si giunge a provare essere la medesima, per così dire, sacra ed inviolabile, almeno finchè il proprietario non faccia un uso manifestamente cattivo delle cose le quali non lascia in potestà di altri, che bene potrebbero usarne. Se la proprietà debbe essere rivolta al bene dell'umanità, non solo sarà vantaggiosa alla libertà della persona che la ritiene, ma dovrà essere parimente alle persone che di qualunque proprietà son prive; anzi non sarà realmente se non la condizione necessaria acciocchè le cose esteriori rechino utilità, e la rechino a tutti ugualmente. E tale uguaglianza di utilità dovrebbe sicuramente ottenersi mediante l'ordinamento sociale, il quale altro non è che una divisione e colleganza di attribuzioni o di officj, diretta a convalidare, e rendere più efficaci le umane forze, determinando l'intento di ciascheduna, e tutte insieme consolidandole, e facendole in tal guisa conferire unitamente alla effezione dello scopo comune; imperciocchè in tale ordinamento il lavoro dei proprietarj dovrebbe essere il principio onde muove, e prende alimento ogni altro lavoro, producendo i mezzi dei quali si valgono le altre libere forze. E veramente dalla società, siccome quella che condizione necessaria è della conservazione e del perfezionamento della umanità, viene agli uni il diritto

di tenere in proprietà le cose esteriori, e di usarne liberamente; il quale per altro si congiunge, e si compensa con quello che parimente dalla società viene agli altri di ottenere da essi i mezzi necessarj all'esercizio delle diverse arti ed industrie nelle quali distinguesi la universalità del lavoro sociale. All'opposto, facendo astrazione dalla società, la proprietà diviene un bene ed un male, secondo che si considera o in rapporto alle persone abbienti, o pure in rapporto a quelle che restano nell'inopia; e non è punto di approvazione meritevole il detto che sia protetta dalla legge morale, conciossiachè la ragione non dirà mai essere necessario il patire per non menomare di nulla gli altrui godimenti. Se delle cose che tiene in suo potere l'uomo non sa di avere a fare se non ciò che gli piace, il diritto di proprietà si riduce a uno scaltro sofisma; conciossiachè la volontà prosciolta da legge di ragione, che infine altro non è che il naturale amor proprio, sarà sempre una cattiva ragione e contraria alla ragione morale, se pure l'errore che partorì la barbarie è contrario alla verità dalla quale dee derivare l'umano perfezionamento.

Non v'è cosa che gli scrittori abbiano propugnata con più universale consenso e al tempo stesso con maggiore difetto di logica di quello che han dimostrato nel sostenere il diritto di proprietà. Alcuni lo vorrebbero far derivare dal lavoro, quasi che il lavoro fosse per se stesso inviolabile, e questa sua qualità si fosse assoluta, e non avesse bisogno di essere dedotta da un principio di ragione, o non tornasse al medesimo, quando non si sa trovare pel diritto principio diverso dal fatto, il fare derivare la proprietà dal lavoro o dalla occupazione o da che che si voglia. Altri vogliono che nasca dai bisogni dell'umana natura, senza accorgersi che il bisogno tanto vale come ragione giustificante la proprietà quanto come ragione di non rispettarla. Il Genovesi ha sostenuto che le proprietà di ciascuno sono veri diritti; conciossiachè la parola diritto suoni essenza o proprietà essenziale che noi abbiamo per l'ordine del mondo; ed ha creduto di argomentare che la legge dell'universo ci guarentisca queste proprietà che ci ha date e per le quali siamo quel che siamo, perchè non può la legge dell'ordine non essere

garante dell' ordine, e di ciò che il costituisce.[1] Tale è la dottrina del Genovesi la quale merita di essere dalle altre distinta per l'altezza alla quale aspira, e per la manifesta mancanza di logicale fondamento. Accenneremo quivi incidentemente non consentire la logica che la legge si identifichi coll' ordine reale dell' universo. La legge è necessità, e l'ordine, per se stesso, non somministra l'idea della necessità propria; e posto pure che la cognizione di quello comprendesse anche questa idea, non se ne trarrebbe per l'uomo altra legge che quella di non alterarlo; la qual legge non conterrebbe tutti quanti i doveri, ancorchè l'ordine universale si riflettesse nel genere umano, come già riflettevasi nel principio del mondo, perciò che la intelligente forza dell' uomo sarebbe pure di sua perfezione conservatrice; ma indubitabilmente meno che mai li comprende ora che il disordine della umana natura coll' ordine universale contrasta.[2] Ma sia pur vero che l'ordine è la legge dalla quale sono guarentiti tutti i diritti ovvero proprietà. Se da tale legge nasce la obbligazione di rispettare gli altrui diritti o proprietà, non peraltro nasce la facoltà morale di difendere le proprietà nostre, ovvero l'autorità di agire come conservatori dell' ordine, e molto meno come restitutori quando questo da altri è in noi alterato, e di fare in certo modo le veci della natura o del suo autore. Ed inoltre, secondo il concetto del Genovesi, la proprietà diritto si ridurrebbe anche a ben poco; conciossiachè bisognerebbe, non volendo sofisticare, limitarsi a riferirla alle sole forze o facoltà che abbiamo dalla stessa natura. Invano infatti il Genovesi, per dimostrare che le cose acquistate coll' uso delle proprietà e facoltà naturali debbonsi reputare nostre proprietà poco differenti da quelle che portiamo nascendo, ricorre alla similitudine dei germogli, delle fronde, dei fiori, delle frutta che, siccome esso osserva, provenendo naturalmente dall' essenza

[1] Genovesi, *Diceosina*, Lib 1, Cap. 3, § 2 e 9.

[2] Fra gli scrittori che hanno identificata l'idea dell'ordine colla legge tiene il primato il francese Jouffroy. Bene ha dimostrato il Gioberti l'incongruenza della sua dottrina. Vedi *Introduzione allo studio della Filosofia*, T. 2, nota 33.

e dalle proprietà della pianta, divengono nuove sue proprietà;[1] come se i beni esteriori non si acquistassero coll'uso volontario delle umane forze, ma provenissero naturalmente dalla essenza e dalle proprietà naturali dell'uomo, o fossero di queste un incremento e come un germoglio. La legge dell'universo, secondo questa dottrina, guarentendo l'ordine, guarentisce le proprietà che ha date a ciascuno;[2] ma l'attività personale secondata dalla fortuna dà le cose utili all'uomo; la legge dunque dell'universo e l'attività fortunata dell'uomo son forse la medesima cosa?

Pensando che la legge morale derivi dalla persona, e si limiti a tutelarla, pensando per conseguenza che il diritto sia essenzialmente attenente alla libertà personale, e che tutti i diritti sieno in specie determinati dalla proprietà, non è maraviglia se più non si scorge quella inveterata ingiustizia, gli effetti della quale dánno occasione agli utopisti di declamare o con buona o con mala fede contro le stesse condizioni essenziali della civile società, ed accreditano spesse volte presso le moltitudini i loro sogni. Gli utopisti o sinceri o simulatori, finchè chiarirono i mali che contaminarono, e tuttora contaminano le società, non si dilungarono dal vero. Ma quale è la causa del male? Questa conveniva spassionatamente cercare, ed aver ritrovata per non fallire il rimedio; ma questa appunto o non si è saputa conoscere, o non si è voluta vedere; indi tutti i falsi rimedj che non ad estinguere il male, ma sarebbero buoni o ad accrescerlo o soltanto a traslatarlo. E finchè il personale interesse o, ciò che torna al medesimo, l'interesse di setta non cesserà di essere quello che fa pensare, e parlare, e scrivere, ed operare, che fa rappresentare le parti di apostolo ai ciurmadori, e la boria, l'ambizione, l'orgoglio e spesso i feroci propositi inspira in questo nostro fango mortale, ed allo spirito che, sentendo dispetto del proprio nulla, agogna per suo instinto le cose materiali quasi avessero virtù di appagarlo, le vanità quasi fossero sufficienti a nobilitarlo, fa la miseria e l'avvilimento degli altri desiderare, quasi che l'una fosse condizione del suo bene e l'altro

[1] *Diceosina*, Lib. 1, Cap. 3, § 5.
[2] *Diceosina*, Lib. 1, Cap. 3, § 9.

dimostrazione di una grandezza, non è da sperare che i mali onde è travagliata la più gran parte dell' umanità abbiano alleviamento, perciò che appunto hanno radice nella intemperanza del personale interesse, e non altro può toglierli che la sociale giustizia. La giustizia che tutti conoscono quando la vorrebbero rispettata, ma che non più raffigurano quando la dovrebbero rispettare, che i filosofi non sanno definire, e i legislatori seppero spesso storpiare, alla quale tante volte le bilance falsò la fortuna, e chiuse le labbra col dito ferreo la forza, sola terminerà la lotta che tuttavia si combatte tra la barbarie e la civiltà, tra il male ed il bene, e mediante un progresso universale e continuo affretterà l' umano perfezionamento. Verrà il regno della giustizia, ma alla scienza sta il prepararlo; il che non fa certamente nè allorchè cerca la verità nel regno delle chimere, nè allorchè, temendo la verità, si mette a ringiovanire i vecchi sofismi.

Sembra che gli scrittori si muovano a speculare dopo essersi già incapati che le leggi e le instituzioni dalla antichità tramandateci o non sieno buone a nulla, o sieno al contrario la perfetta espressione della legge eterna del giusto e i divisamenti meglio assestati per metterla in pratica, e non ordinamenti nati dalle occasioni, e tanto armonizzanti colla giustizia quanto le passioni del tempo, la disuguaglianza civile, le confuse opinioni morali lo concedevano. Supponendo le leggi e le instituzioni anzi perfette che perfettibili, coloro che nella speculazione si esercitano piuttosto che ricercare nel labirinto del pensiero, seguitando il lume della ragione, il principio assoluto del quale essere quelle dovrebbono altrettante pratiche conseguenze, volgono tutto lo studio a sforzare la ragione a inventare un artificiato principio buono a giustificare lo spirito che in quelle si informa. Indi nasce la falsa morale, indi la giustizia disuguale, chimerica, contradittoria, quale è quella che viene dal supporre fallacemente la libertà dell' uomo legislatrice e suddita della libertà dell' uomo. Quando non si conosce altra ragione di operare fuorchè il bene individuale, possono le leggi civili determinare come i poteri degli individui debbano limitarsi a vicenda, ma questi limiti vicendevoli saranno a caso e arbitrariamente delineati e con

vantaggio di alcuni e pregiudizio di altri, secondo le accidentali circostanze nelle quali i diversi uomini si ritrovano, appunto perchè definiti senza riguardo alla colleganza, nella quale dee convertirsi tale limitazione, e allo scopo di questa e di quella, ma unicamente coll' intendimento di tenere insieme, frenandole entro diverse circonferenze, le molte attività per se stesse tendenti ad invader tutto. Le leggi da questo falso intendimento inspirate proteggono troppo da un lato e per conseguenza poco o nulla dall' altro; sempre pongono la mira alla proprietà, nè del mestiere si danno mai per intese, e nei rapporti dell' una coll' altro autorizzano i fatti derivanti da necessitato o capriccioso consenso, senza curarsi dei mali succedenti, e che sono certa riprova di sociale ingiustizia. Ed infatti la ingiustizia non consiste soltanto nel togliere i mezzi di azione a coloro che ne posseggono, ma consiste altresì nel rifiuto di dare a coloro che stabilmente nulla posseggono quei prodotti che in nostra mano resterebbero inutili, e per contrario in altre mani divengono altrettanti mezzi di azione, o nel darli a condizioni disuguali, approfittando del fatto che pone in dipendenza dei possessori gli artefici, per far questi consentire all' iniquo patto, senza avvertire che tal dipendenza è tolta dalla ragione, o per converso nel giovarsi di accidentali occasioni per dare a condizioni disuguali questo o quel genere di lavoro; consiste insomma nell' alterare in qual si voglia modo la comune colleganza sociale; lo che rende necessariamente molte forze sfaccendate, recando alle une più mezzi che non hanno agio di usare, e lasciandone le altre in difetto, e fa nascere la opulenza di pochi dalla miseria di molti. Sotto il regno di leggi o pensatamente parziali o che, per volere favorire troppo la libertà la lasciano soggetta al caso, o nella mancanza di instituzioni che assicurino un ordine veramente sociale, cioè a dire una divisione e reciprocazione uguale di officj acciocchè tutte le umane forze, armonicamente cooperando, più efficacemente contribuiscano al fine comune, non dee far maraviglia se a mano a mano si vanno raccogliendo negli animi ai quali è riserbato soltanto il dolore le ire che all' occasione prorompono, come fuoco nutrito entro le viscere di un vulcano. Imperocchè la vita civile

sarà una vicenda di rivoluzioni in gran parte inutili e di quiete forzata finchè la società non divenga perfetta, e rechi a tutti uguale utilità.

Tra i principj che attualmente sono messi innanzi dalle scienze civili, uno dei più salutevoli sarebbe quello della libera concorrenza; se non che l'altro principio che la libertà di diritto consista nel potere concesso a ciascuno di fare ciò che gli piace, unendosi al primo come si unisce generalmente, lo falsa, e riduce tutto il bene che promette a niente altro che ad una illusione. Assurdo infatti è il supporre che la gara degli animi mossi da gelosa cupidità, la quale pure altra volta fe dicadere l'umanità dalla primiera sua perfezione, e la spinse nella barbarie, abbia ora ad essere cagione di progressivo perfezionamento, e a condurla a mano a mano ad opposta meta. Questa gara è la sovversione delle leggi della giustizia sociale, è l'anarchia morale e giuridica, e riuscirebbe sempre alla guerra, se l'indefinito senso morale, che gli errori comuni e i civili disordini rendono ottuso ma non estinguono, gli animi non raffrenasse in modo da rendere, per così dire, ordinato il disordine.

Il principio della libera concorrenza è falso e ingannevole, se la libertà si reputa subordinata alla libertà non a una legge universale e assoluta, e il diritto al diritto non al dovere. Ma per converso trovata la vera legge morale, e la logicale connessione della libertà con quella, cotal principio esprime come la essenza della sociale giustizia, ed è il primo anello di quella catena di deduzioni nella quale si svolge la logica del diritto. Perciò il diritto speciale di proprietà, e tutti gli altri singolari nei quali si risolve, da quello desumono le essenziali loro condizioni; talchè la proprietà è diritto per quanto abilita il proprietario a concorrere alla esecuzione della legge, e facilita al tempo stesso la generale concorrenza di tutti gli altri alla medesima esecuzione. La proprietà dunque non è condizione essenziale del diritto, come manifestamente sarebbe se universalmente i diritti determinasse, ma soltanto una circostanza di fatto che specialmente quello determina; limita certamente la libertà di coloro ai quali le singole cose non appartengono, ma non dà peraltro al pro-

prietario una libertà illimitata nè pure rispetto alle cose sue, perchè dalla legge derivano diritti e doveri dal lato della proprietà, come diritti e doveri corrispondenti derivano dal lato opposto; limita l'altrui libertà, ma al tempo stesso l'afforza, e la rende ben più efficace, e ciò mediante l'ordinamento sociale, il quale è la concorrenza, o piuttosto cooperazione, organizzata colla divisione del lavoro per modo che l'azione degli uni non solo ha bisogno di essere coadjuvata, ma dipende anzi generalmente dall'azione degli altri, come da essenziale condizione.

Errano certamente quegli utopisti che la proprietà credono essere il seme di tutti i mali che affliggono l'umanità; perciò che anzi necessaria la rende quella stessa ragione che il lavoro sociale fa necessario, tuttavolta che quella è di questo principal condizione; ma non errano meno gli uomini che si dan vanto di essere pratici ed assennati, nel volere unire alla proprietà l'assoluta autorità di fare ciò che piace, e come piace disporre delle cose chiamate sue, reputando che i nulla abbienti verso i proprietarj non abbiano verun diritto. Lo che rende il principio della libera concorrenza una derisione; perciò che i mezzi son parte dell'umano potere, e se non havvi tale sufficienza di mezzi puramente naturali che tutti con uguale distribuzione li posseggano, e la sociale divisione del lavoro li fa materia di un diritto di proprietà, per converso non è lecito a chi tiene sì fatti mezzi primarj d'azione o non li adoperare, ò lasciare disutili presso di se i mezzi secondarj o derivativi, piuttosto che dare ai medesimi quella destinazione mediante la quale sieno fatti pienamente valere in ordine al fine comune. Il sottrarli infatti all'industria, il tenerli in tutto o in parte incagliati è impedire la concorrenza, è togliere agli altri la libertà, tale essendo la società civile che impedisce chi non coadjuva. La società civile è la cooperazione organizzata colla divisione del lavoro a uno scopo comune voluto dalla legge; dunque il non adempire le condizioni della generale cooperazione è fare cosa contraria alla società; ma la società è necessaria alla esecuzione della legge; dunque tale mancanza di adempimento è altresì contraria alla legge. Però sacri al pari dei diritti nascenti dalla proprietà

sono i diritti dell' industria verso la proprietà; questi siccome quelli derivano dall' essenza medesima di quell' ordinamento sociale che è condizione della esecuzione della legge, e che perciò, se naturalmente non si formasse, sarebbe rigoroso dovere il formare, come è certamente il perfezionarlo. Giova peraltro incidentemente avvertire che non bisogna prendere abbaglio sulla estensione di tali diritti, per non avvilupparli nell' impossibile. Certo è infatti che, a proporzione che moltiplicano i rapporti commerciali tra nazione e nazione, la proprietà di alcune di queste può cessare di essere bastante ad alimentare tutte le industrie connazionali, e indubitabilmente le industrie diverse cessano di essere equilibrate, perciò che mentre l' una prende un grande incremento e superiore ai bisogni locali, l' altra affatto dicade, ed ai bisogni locali più non sarebbe atta a supplire; per la qual cosa, se i commerciali rapporti restassero per avventura interrotti, sarebbe assurdo il pretendere che la proprietà tenesse vivo come era prima il lavoro di tutti, ancorchè da tanto non fosse, ma non già che tutte le parti della società soffrano con eguale misura del danno che da tale interrompimento deriva. Ma i rapporti commerciali fondano anche tra nazione e nazione una società che, a lungo andare, diviene moralmente indissolubile, e reciprocamente fa sorgere doveri e diritti inviolabili; e se per lo contrario troppo spesso sono violati, ciò mostra che il genere umano nel suo progresso di perfezionamento è molto più indietro che non si crede. Le nazioni invece di essere gelose e nemiche l' una dell' altra, o aspirare a signoreggiare, e ad opprimere, dovrebbero riconoscere essere loro sommo dovere l' ordinarsi ad unione intima e durevole e quasi insieme consolidarsi; conciossiachè, siccome dalla gelosia che disgiunge derivò la barbarie, così la umanità debbe essere al suo primo stato restituita per comunanza sociale. Anche a tale continuazione di annodamento sociale o piuttosto congregamento di società già disgregate e spesso osteggiantisi, piuttosto che a quel non so che d' impossibile che si suole chiamare socialismo, tempo è che miri la scienza alla quale appartiene lo infondere nel giudicio comune le verità opportune, cioè a dire quelle che, secondo l' ordine dei neces-

sarj eventi, debbono presentemente essere tradotte alla realtà; perchè bisogna persuadersi che oramai gli interni miglioramenti per se soli più non valgono ad assicurare, ed accrescere il buono stato delle città, nè per se stessa a ciò vale la civile libertà, la quale pure è mezzo e non fine, e per conseguenza buona soltanto come condizione di bene generale, e non sempre può resultare dalle forme di reggimento come vorrebbero dare ad intendere i venturieri politici che in queste mai non ritrovano di libertà l' aspetto finchè la loro ambizione non è sodisfatta.

Deducendo dalla proprietà tutti i diritti, e non riconoscendo per conseguenza il diritto dell' industria verso di quella nè i diritti e doveri scambievoli delle industrie speciali, riguardando insomma il diritto come l' assoluta potestà di fare ciò che piace delle cose sue, convien dire che la legge della giustizia non vieti, e perciò sia diritto l' utilizzare l' altrui miseria, procurando di ottenere la massima quantità di lavoro colla minima ricompensa. Diritto assurdo e contradittorio all' essenza medesima della società civile, la quale è fatta perchè tutti ugualmente, sebbene in vario modo, cooperino al medesimo fine. Forse non è evitabile che gli uomini uniti in società si trovino in condizioni di fatto assai disuguali; ma da ciò non deriva veruna disuguaglianza giuridica; anzi dalla unione sociale ordinata a un necessario fine deriva perfetta uguaglianza di diritto; perchè il lavoro dell' uomo, considerato rispetto alla società ed al fine, sebbene vario materialmente, ha sempre il medesimo pregio morale, nè maggiore o minore eccellenza possono attribuirgli, considerandolo nelle diverse sue specie, le condizioni estrinseche e nè pure le intrinseche; conciossiachè, per causa d' esempio, l' ingegno che si richiede in alcune professioni ed ufficj non avrebbe agio di svilupparsi senza la società, per la quale alcuni si esentano dai lavori meccanici e manuali, altri all' opposto di questi si incaricano anche in lor vece, per la quale insomma la mano serve all' ingegno, come l' ingegno alla mano. Accordandosi pertanto colla varietà dell' umano lavoro la parità del suo pregio morale, perciò che, mediante la divisione, tutto giova del pari, tutto è del pari a proposito pel

conseguimento del fine, alla quantità del lavoro non alla specie giusto è che sia corrispondente la partecipazione del resultato ottenuto cogli sforzi comuni, essendo uguali i diritti sulla cosa o sul fatto che ciascuno colla stessa ragione può chiamar suo. Ora se questa conseguenza logicamente deriva dalla essenza medesima della civile società, convien dire che la società civile è tuttora molto imperfettamente ordinata, perciò che ciascuno in privilegio converte, senza che le leggi si oppongano, o forse opporre si possano, le accidentali condizioni che lo abilitano ad alterare tale uguaglianza. Nè ciò dee cagionare maraviglia, tuttavolta che si pretende dall' umano soggetto, individualmente considerato, trarre la ragione della legge morale e della giustizia, piuttosto che dal fine della umanità che, necessario essendo assolutamente, rende altresì necessarie le condizioni del suo pieno conseguimento; ed invece di far derivare il diritto dalla società, che è condizione necessaria e precipua per raggiungere quella perfezione nella quale sta il sommo fine della umanità, si suppone che sia la persona essenzialmente investita di un diritto radicalmente o potenzialmente illimitato. Posti questi principj, è impossibile che la ragione ritrovi una norma certa della giustizia. Il diritto illimitato non va d'accordo colla moltiplicità dei subietti; nè, con tutto ciò volendo far nascere reciprocazione di diritti tra più conviventi persone, e determinarli, evvi altro mezzo che non si curare della logica, e partirsi da qualche contingenza arbitrariamente scelta, e riguardare come diritti tutte le azioni che per la medesima divengano realmente possibili, ed all' opposto siccome ingiuria tutto ciò che ad alcuna di queste sarebbe di impedimento, come se tutte le contingenze che l' uomo riguardano non dipendessero dalla libertà, e a tutto ciò che liberamente si opera non si estendesse la legge della giustizia. Dal fare, come si suole, assoluto o indefinito il diritto, ovvero dal supporlo un potere morale per se stesso non limitato, ma limitato soltanto dalla possibilità di agire nascente dalla natura dei mezzi, cosicchè solo le azioni possibili o i possibili usi dei diversi mezzi lo moltiplichino, e lo determinino, e per converso tutte quante le azioni e gli usi possibili dei mezzi stessi divengano altrettanti diritti, de-

riva che insolubili razionalmente appariscano gran parte delle questioni sociali che furono recentemente agitate. Le scuole, le sètte, le parti, i poteri constituiti, esagerando alcuni diritti, altri per necessità riducono a nulla, e per conseguenza o pensatamente o impensatamente tutti hanno uguale propensione a far servire l' uomo all' altro uomo, o sia che apertamente professino il principio della dipendenza, che a ragione dire si potrebbe il simbolo della barbarie, o sia che a modo loro e secondo le diverse passioni propugnino la libertà. Nè altramente può essere; imperocchè dalle cattive ragioni nasceranno sempre conseguenze pessime, e da triste cause tristissimi effetti; e se per buone si accettano le ragioni e le cause dei sofismi o dei mali che la umana società contaminano, o bisogna negare il male, o a dirittura o implicitamente dicendolo inevitabile, come fanno gli uomini che si dan vanto di assennati, di pratici, di conservatori, o pure bisogna impelagarsi nelle utopie.

Prima di por termine a queste nostre osservazioni sulla dottrina che in sostanza a non altro che all' amor proprio concede un assoluto diritto, giova avvertire che, col tassarla di immoralità, non abbiamo inteso affermare che l' azione, perchè assuma il carattere di giuridica, debba essere scevra e indipendente del tutto da qualunque considerazione personale; ma soltanto abbiamo voluto dire che non è termine di diritto, se non quando la legge la permetta da un lato, e dall' altro imponga di rispettarla, e che la legge permette, e molto più impone a tutti di rispettare le azioni unicamente quando, senza essere necessarie, sieno peraltro ordinate alla sua esecuzione, o per meglio dire sieno altrettanti modi di esecuzione della legge medesima liberamente determinati. Ora se non si ravvisa alcuna necessità di ragione nel fine al quale per se medesima aspira l' umana natura, se il procurare meramente il piacere o l' utile personale non è per conseguenza eseguire una legge imposta dalla ragione, non è nè pure usare di un diritto il fare ciò che soltanto può ridondare ad utilità del soggetto che opera. Ciò per altro non toglie che, se un fine diverso dalla utilità personale alla ragione apparisca come necessario assolutamente, possa l' uno essere

conciliato coll' altra, ed essere per conseguenza eseguita la legge che quello impone, nel tempo che è sodisfatto l' amor proprio o la tendenza alla felicità. Anzi se fosse altrimenti, la legge resterebbe non eseguita; ed inoltre vedremo a suo luogo che, in virtù della società, senza la quale non sarebbero condotte a compimento rispetto all' uomo le condizioni del fine, il buono in utile si converte, laddove l' utile disgiunto affatto dal buono è necessariamente di questo il contrario. Per la qual cosa alle azioni utili alla persona che agisce, quando non sieno contrarie alla legge, corrispondono certamente altrettanti diritti; ma non già perchè le medesime sono utili alla persona, ma perchè, se non sono contrarie alla legge, necessariamente le sono conformi, necessariamente son buone.

In questo e nell' antecedente capitolo noi non avemmo in animo di imprendere una confutazione di sistemi, ma soltanto di dimostrare che dalla umana natura non si argomentano nè doveri nè diritti. I sistemi il più delle volte altro non sono che forme diverse di un medesimo errore; però l' occuparsene di proposito è curiosità erudita, ed esperimento di ingegno il confutarli; ma ciò che giova realmente è far palese l' errore a sostegno del quale son fatti, a confermare il quale sono adattati. L' errore che, già divenuto divolgata opinione, principalmente contrasta al progresso civile, e che la maggior parte dei sistemi morali o propugnano apertamente, o virtualmente mantengono, è che l' umano soggetto sia di diritto investito unicamente per ragione di se stesso. Questo sopra tutto importa combattere. In proposito dei sistemi morali, basterà dire generalmente che falsi sono tutti quelli che pongono una legge la quale non somministra una ragione del diritto diversa affatto da qualunque personale riguardo; perciò che tali sistemi mirano in sostanza a rendere autorevole il mero amore di se stesso, ovvero a fare della legge uno scudo della tendenza al piacere e niente altro; ora il fare legittimo l' amore individuale per ragione dell' individuo è giustificare la barbarie.

CAPITOLO SETTIMO.

Del fine necessario.

Discorrendo altra volta della legge naturale, abbiamo avvertito che dagli effetti argomentasi; perciò che questi sono determinati dalla natura delle cause e delle potenze, e necessariamente identici effetti debbono essere prodotti da cause e potenze identiche. Perciò, rispetto alla mente nostra, alla cognizione degli effetti riducesi la notizia della natura delle cose; la quale, conciossiachè impenetrabile e arcana ci sia l' intima essenza delle diverse individuazioni, si comprende soltanto come una unione di ignoti principj, onde derivano certi fatti determinati, e non possono derivare altri differenti da quelli. Similmente per ragione del nostro conoscimento, la legge naturale distinguesi in condizionale e assoluta. È condizionale allorchè un dato individuo può essere causa o potenza di un effetto determinato, ma questo dipende ancora da altri eventi contingenti ed incerti; ed all' opposto è assoluta quando costantemente concorrono tutte le condizioni di alcuni effetti, e per conseguenza non v' è ragione di dubitare che forse questi non avverranno. Tale per causa di esempio è la legge per la quale con modo diverso gli individui delle specie diverse suppliscono alla conservazione della propria esistenza o alla universale conservazione concorrono; imperocchè tutte le cose create, per la imperfezione essenziale e necessaria di loro natura, hanno bisogno di essere continuamente conservate.

Alla legge naturale, siccome abbiamo antecedentemente discorso, è sottoposto anche l' uomo. Il quale agisce per lo amore di se stesso; ma, perciò che il pensiero di qualunque cosa che sia possibile lo effettuare è idoneo muovente di tale amore, e per conseguenza l' azione derivante da questo è adattabile anche a un secondo fine ed anzi a qualunque secondo fine diverso dal piacere del soggetto che opera, affinchè la legge naturale in esso colla libertà si accordi, basta che

l'amor proprio non sia costantemente determinato siccome richiederebbe il sentimento presente, ma la ragione invece abbia virtù di determinarlo o anche muoverlo; la ragione con ciò diverrebbe dominatrice della umana natura, moderatrice della sua legge ed arbitra delle azioni. Ma per questo occorre un principio, dal quale partendo, si giunga ad attribuire per deduzione all' azione umana qualche rapporto essenziale diverso da quelli che per la stessa natura sono determinati; e si richiede inoltre che tal principio sia necessario assolutamente; imperocchè, certo essendo che la stessa condizionale necessità dalla assoluta dipende o colla assoluta è connessa, se tale quello non fosse, o non sarebbe principio supremo, o non sarebbe punto necessario; senza un necessario principio la ragione si avvolgerebbe in un perpetuo dubbio morale, e non potrebbe farsi arbitra delle azioni, anzi per l'opposto sarebbe soltanto ausiliatrice del naturale talento, dal quale realmente e dalle accidentali occasioni che lo muovono, le azioni umane sostanzialmente dipenderebbero. Ma se la libertà non sarebbe senza che la ragione prendesse della natura umana il governo, se per far ciò la ragione bisogno ha di una regola universale delle azioni dedotta da certi principj per connessione di discorso, chiara cosa è che la umana libertà colla logicale necessità si connette, cioè a dire che alla legge è condizionata.

La ragione adunque, acciocchè sia principio di libertà, dee determinare le qualità necessarie di tutte le azioni per deduzione e non già per mezzo di astrazione; imperocchè le prime, dove si definissero guardando alla medesimezza del principio e del fine náturale delle seconde, non si potrebbero reputare come qualità necessarie, senza altresì giudicare che l'uomo fosse fatalmente soggetto alla legge derivante dalla sua stessa natura, e per conseguenza senza negare la libertà. E pertanto, se tal deduzione esser non debbe originalmente fallace, occorre che la ragione parta da qualche concetto puramente teorico, il quale all' uomo si riferisca, ed al quale abbiano gli individui facoltà di conformare come di disformare le azioni. Quindi si vede che il principio di quel raziocinio, la conseguenza del quale dà origine alla libertà e determinazione

alla legge morale, invano si cercherebbe colla osservazione dell' individuo, ma debbe anzi consistere in un fatto o rapporto generale e nella sua generalità necessario; dal quale, posto che sia reale, deriverà una conseguenza o legge negativa, posto che sia possibile, deriverà per opposito una conseguenza o legge affermativa. Facil cosa infatti è comprendere come l' assoluta necessità di un evento, che pure per mezzo degli uomini debba accadere, sia principio di legge affermativa e al tempo stesso si accordi colla libertà dei singoli, sì veramente che in facoltà di ciascuno sia il cooperare a tale effezione, ed anche il contrariarla, ma peraltro non lo impedirla, o per converso come si accoppj l' obbligo e la libertà di astenersi da certe azioni, se atte fossero anzi a distruggere che a conservare negli individui quelle doti o qualità delle quali, ponendo mente all' umanità, il mancamento apparisce come contradittorio ai giudizj più certi di nostra ragione; ma se all' opposto all' individuo ci rivolgiamo, tutto in esso veggiamo dipendere da moltiplici condizioni naturali, tutto in esso originalmente è potenziale, tutto ha bisogno di essere sviluppato e compiuto coll' altrui soccorso, e se tale compimento non è necessario, e certamente non è per se stesso, non si vede onde s' abbia a dedurre l' obbligo di coadjuvarlo o di non impedirlo.

Per ritrovare il principio del quale la ragione abbisogna per assumere la direzione dell' umana attività, giova incominciare dall' osservare che, ogni qualvolta l' uomo si propone uno scopo, la determinazione delle azioni in ordine al medesimo alla ragione appunto appartiene; conciossiachè sia cosa certa che, per raggiungerlo, è necessario il fare alcune azioni e al tempo stesso da alcune altre astenersi; per lo che, per non operare all' azzardo, uopo è prima conoscere ciò che allo scopo inteso è adattato o contrario. Ora la necessità di operare in un modo piuttosto che in un altro è soltanto condizionale, posto che il primo volere non sia da una ragione necessaria determinato; ma quando all' uomo attribuire si dovesse per raziocinio un fine necessario assolutamente, si vedrebbe del pari l' assoluta necessità di ordinare a questo tutte le azioni, e così la ragione dalla quale sì fatto ordinamento dipende, sarebbe indotta a dominare l' amor proprio dalla legge stessa

del suo discorso. Conviene dunque indagare se veramente l' uomo abbia un fine necessario, il che vuol dire se in esso si accordino la legge e la libertà.

Dicesi fine un fatto intellettuale o reale al quale sieno ordinati altri fatti o pure alcune potenze. Il pensiero di ordinamento è inseparabile da quello di intelligenza ordinatrice; è perciò che ad ogni fine corrisponde logicamente ovvero necessariamente un intelligente principio; tanto è vero che il primo comunemente si suole anche appellare intenzione; da ciò deriva che il fine propriamente è la ragione per la quale le cose che si considerano, o esistono, o sono in un modo ordinate. Imperocchè la intelligenza è o creatrice o soltanto mutatrice di forme e di modi, e perciò limitata, ovvero finita e necessariamente creata essa stessa.

Perchè un fine che una intelligenza creata può proporre a se stessa sia ragione necessaria della azione successiva, bisogna che l'attività, della quale la stessa intelligenza è principio, sia fatta dalla intelligenza creatrice a quel medesimo fine. Senza ciò mancherebbe alla facoltà discorsiva qualunque necessario argomento per volgere, e chiamare l' amor proprio ad alcune azioni, e da alcune altre svoltarlo. Ma che l'uomo e con esso universalmente tutte le cose create abbiano una destinazione dalla causa prima è indubitabile. Sarebbe infatti assurdo il supporre che la intelligenza creatrice non abbia la creazione ordinata ad un fine; lo che posto, di questo, come voluto dalla causa assoluta, è altresì necessario e infallibile il conseguimento. Dall' ordine universale per via d' induzione argomentasi l' unità del fine di tutte le cose create, e parimente tale unità si deduce e dalla perfezione della intelligenza assoluta della quale il fine è necessariamente perfetto, e per conseguenza uno, conciossiachè la perfezione è una sola, e dalla essenziale imperfezione delle nature contingenti e finite, ciascuna delle quali, per se stessa e dalle altre distinta, a nulla buona sarebbe, e forse non avrebbe nè pure virtù di esistere, laddove al contrario per l' ordine le cose tutte a vicenda si attuano e si compiono, e al tempo stesso l' una per mezzo dell' altra e tutte per continua universale armonia sono indirizzate ad uno ed universale ed ottimo fine. A questo, come finita

esistenza, e come ogni altra finita esistenza, è indubitabilmente creato anche l' uomo; anzi, perciò che, risguardando alla perfezione del principio, certo è che nella creazione nulla è soperchio, per logicale necessità convien dire che, senza l' umanità, l' ordine del creato non sarebbe compiuto, nè il creato per conseguenza pienamente raggiungerebbe l' ottimo fine.

Al quale rivolgendo ora il discorso, cominceremo da distinguere l' esistenza delle cose create dalla loro attività; conciossiachè l' una e l' altra debbano avere due fini diversi, benchè tra loro connessi in modo che uno dei medesimi sia rispetto all' altro il supremo, ovvero somma ragione. Ed infatti quello al quale si dirizzano le forze della natura è necessariamente reale, laddove all' opposto quello della esistenza, il quale è manifestamente il fine medesimo della creazione, non è per certo se non intelligibile. Ma un fine puramente intelligibile della universale esistenza in altro non può consistere che in un rapporto del creato col creatore, del finito coll' infinito, mediante il quale rapporto l' infinito si manifesti ad innumerevoli intelligenze o direttamente o pure indirettamente per la creazione medesima, se per la loro limitazione ad esse non è concesso se non contemplarlo negli effetti. E tra queste, come altra volta abbiamo discorso, è la intelligenza umana la quale, con quella stessa induzione necessaria che la conduce alla affermazione di una causa prima, ne definisce, per quanto e come il consente la imperfezione propria, la essenza; imperocchè, risguardando da un lato alle diverse esistenze ed alle qualità che nelle une quali perfezioni risplendono perchè mancano nelle altre, ed alla imperfezione comune di tutta quanta natura, e dall' altro all' armonica corrispondenza e quasi individuazione plenaria di tutte le cose, reputa l' universo come l' opposto e al tempo stesso come l' immagine del suo principio, e così avviene che, il pensiero affermativo col negativo accoppiando, si forma un concetto, ancorchè non adeguato e incompiuto e veramente per ispecchio e in enigma,[1] della perfezione infinita della assoluta sostanza. La creazione dunque è la estrinseca manifestazione dell' infinito; e le naturali esistenze, tutte, quasi caratteri di sublime scrittura, son

[1] San Paolo ai Corinti, Lettera 1, Cap. 13, vers. 12.

destinate a significarlo, alcune anche ad intenderlo; e come da un intreccio di suoni articolati atto a ritrarre più pienamente i nostri concetti nasce la bellezza dell' umano discorso, così dall' ordine armonico nel quale maggiormente riflettesi un raggio dell' infinito sorge la bellezza mirabile dell' universo.

Se il fine della esistenza o della creazione, che torna allo stesso, è meramente intelligibile, all'opposto quello immediato delle forze create è necessariamente, come innanzi abbiamo detto, reale; cioè a dire o la creazione o la conservazione o il perfezionamento dell' esistenza. Repugna alla ragione il pensare che le naturali forze sieno creatrici; ma se alla distruzione non tendono, di necessità sono principalmente conservatrici. E a conferma di ciò giova ricordare essere l' unione individuale condizione della esistenza creata o finita; conciossiachè quella sostanza che può starsi nella sua pura e semplice unità necessariamente sia sempre semplice ed una e infinita e incondizionale e immutabile, e per converso la limitazione delle cose non si comprenda se non per la corrispondenza compitrice di più sostanziali poteri singolarmente insufficienti ad esistere. Tale corrispondenza, nell' ordine delle esistenze che direttamente per noi si conoscono, è la individuazione. Questa perciò si ravvisa qual condizione del finito; e pensiamo che le sostanze create o poteri della esistenza, che uniti insieme, secondo che la diversità loro e vicendevole corrispondenza comporta, formano le diverse nature, disgiunti l' uno dall' altro in nulla risolverebbonsi. Ora l' unione individuale può essere temporanea, transitoria, caduca, ovvero proclive a disciogliersi; anzi è tale effettualmente almeno per tutte quelle esistenze che si conoscono per mezzo del sentimento; per la qual cosa il mondo che individualmente è per noi sensibile presto cesserebbe di esistere, se le sostanze dei composti individuali che si disciolgono ad altre sostanze non si aggiungessero, o non formassero come si sia nuovi individui. Siccome avviene realmente; conciossiachè, quantunque gli individui periscano, pure i generi restino; il che ne conduce a pensare che tutto si trasformi in natura, nulla propriamente perisca, ovvero che il venir meno di alcuni individui giovi alla più lunga durata o al compimento o alla riproduzione di

altri. Al doppio scopo della conservazione e della riproduzione delle esistenze, o per meglio dire allo scopo della conservazione generale della esistenza (perciò che la riproduzione altro non è che un modo di conservazione generale) serve dunque l'intreccio generale di effetti che per la sensibilità ci si fa manifesto. Ma cosiffatto scopo reale delle forze naturali è ordinato al fine ideale, ed anzi anche per se stesso con questo si intreccia; perciocchè la conservazione è un'immagine, quantunque lontana e imperfetta, della creazione, ed anche per tal rispetto il creato è la manifestazione del creatore.

Il bisogno di conservazione è una speciale imperfezione la quale conviene distinguere dalla universale e assoluta. Questa infatti si avvisa come l'opposto della perfezione assoluta, ovvero della incondizionalità e della infinità che si identificano colla prima e vicendevolmente l'una coll'altra. Necessaria imperfezione di tutte le cose esistenti è una doppia condizionalità: perciò che nè alcuna cosa sarebbe se il volere creatore non l'avesse tratta dal nulla, nè alcuna cosa è possibile se non composta di più sostanze individualmente congiunte, il che è come dire finita. Inoltre la condizionalità si converte nella possibilità della distruzione; posciachè ciò che da nulla fu fatto, in nulla può di nuovo risolversi. Ma benchè le esistenze create universalmente non sieno per sè necessarie, non ne viene peraltro che tutte per questo lato sieno ugualmente imperfette. Se alcune infatti sono immutabili e non temporanee ovvero naturalmente immortali, sono ancora e per ciò appunto assolutamente perpetue, essendo assolutamente immutabile la volontà che, creandole, non le faceva disposte a perire. Ora la cosa più ragionevolmente credibile si è che senza tali esistenze, l'ordine del creato non sarebbe perfetto; e per conseguenza almeno un argomento di induzione (giacchè a noi non appartiene il parlare di un fonte di credenza ben più autorevole della umana ragione) ci fa supporre un ordine di esistenze dotate della massima perfezione relativa. All'opposto gli individui che ci son noti pel sentimento, essendo tutti essenzialmente mutabili, hanno soltanto momentaneamente in se stessi tutte le condizioni della esistenza; per la qual cosa il mondo che di questi è composto, per non tor-

nare a nulla, ha d'uopo che la sua sospinta alla dissoluzione sia compensata da una opposta virtù che tutto volga alla universale conservazione. Il mondo dunque, che individualmente è sensibile, stassi in una continua alternazione di dissoluzione e rinnuovamento; in tale alternativa il tempo si fa concreto; e perchè necessaria la rende la stessa imperfezione essenziale delle cose, il tempo è per la mente nostra indefinito, e la possibilità di sua cessazione dipende da nuova ed universale trasformazione, che le esistenze superstiti renda immutabili e indeficienti.

Perciò che nulla in natura sostanzialmente perisce, ma soltanto tutto trasformasi, e per tale trasformazione si conserva la universale esistenza, si ravvisa nel mondo una perfezione opposta alla naturale imperfezione degli individui, atteso la sua indeficienza ed il potere conservatore che resulta dall' ordine delle sue forze. Ciò che ha una ragione, o fine che dir si voglia, è perfetto, quando è tale che questo pienamente raggiunge. Ora è certo che in sì fatto riguardo l' universa natura presenta una doppia perfezione, se si consideri in ordine al doppio fine che sopra abbiamo distinto, cioè la manifestazione dell' infinito e la conservazione della esistenza; conciossiachè questi fini si ottengano non per ciascuna esistenza o forza singolare, ma per l' ordine universale delle diverse nature e per la universale armonia delle forze e degli effetti che ne dipendono, pel quale ordine ed armonia, formando la universa natura quasi un solo individuo conservatore di se medesimo, in qualche modo significa la infinita unità della causa creatrice. Ma forse tale armonia, nella quale pure consiste la perfezione del creato, non è del tutto compiuta, e va forse anche gradatamente compiendosi. E se il tempo, oltre a quella alternativa perpetua di distruzione e rinnuovamento che innanzi abbiamo accennata, involge pure un passaggio dalla disgiunzione alla connessione, dalla discretezza alla continuità delle forze, dalla loro discordia al concorrimento a un medesimo scopo, anche per questo lato il tempo è una manifestazione continua della intelligenza creatrice; perciocchè, se da questa non procedesse, il successivo perfezionamento dell' ordine sarebbe affatto impossibile.

Posto pertanto il principio che natura perfetta per ragione

del suo fine sia quella che è buona a raggiugnerlo pienamente, ovvero più pienamente che sia possibile, convien dire che, tra le esistenze create che si conoscono pel sentimento, l'uomo è dotato di natura incomparabilmente sopra tutte le altre perfetta: lo che già non toglie che altre nature sieno di lui più perfette; ed anzi è ragionevole che ciò si supponga. La perfezione della umana natura in questo consiste, che in lei si compie e in certo modo si fa concreto il fine dell' universo sensibile; conciossiachè per le sensazioni in lei si rifletta la universale esistenza in tutta la sua varietà indefinita di modi e di forme, e mediante tal riflessione, la intelligenza nostra comprenda il creato, e riesca a scuoprirne la causa ed il fine. La coscienza inoltre che ha l' uomo della propria e della universale esistenza, della propria e della universale perfezione è per esso fonte di bene. Il bene infatti è un gaudio, una letizia, un compiacimento che nasce appunto dalla doppia ed inseparabile contezza della perfezione obiettiva e subiettiva, ovvero della perfezione di tutte le interiori facoltà, di tutte le cose esteriori; e conseguentemente all'uomo l'ottenerlo è concesso perciò che in esso si compie il fine dell'universo. E s'ei non potrebbe ammirare la perfezione del creato, ed essere pago di quella di se medesimo, senza sublimare la mente alla prima causa, e letiziare nel pensiero di una perfezione infinita, veramente la notizia d'Iddio è il solo principio, il solo compimento del bene. L'uomo dunque che, siccome senziente, è il fine immediato del mondo sensibile, come intelligente, contempla il mondo in se stesso dalle sensazioni descritto, e nel mondo il principio e l'ultimo fine dell'universo, e che in questa sublime contemplazione ritrova una perenne sorgente di bene, in veruna altra esistenza non vede una manifestazione dell'infinito più splendida che in se stesso.

Ma l'umana esistenza è, come altre, al tempo soggetta, lo che vuol dire bisognosa di essere conservata. Nè le umane facoltà certamente difettano per non essere ordinate all'azione. Anzi la più perfetta natura esistente sopra la terra indubitabilmente debbe essere il più perfetto potere, o vogliamo dire il più adatto a conseguire il suo scopo. Le altre cose infatti, prive siccome sono di intelligenza e volere, non sono

forze o poteri per se medesime, ma fatalmente tali divengono per estrinseca condizione o principio, e fatalmente volgono a un termine; per lo che in sommo grado appariscono limitate e determinate, e propriamente mezzi e non cause dovrebbero esser chiamate. Per l'opposto all'uomo appartiene, tutta volta che si accinge all'azione, il determinare della medesima lo scopo almeno immediato. Esso ha la facoltà di scegliere i mezzi che più gli convengono, e di apprestarne pur nuovamente, penetrando colla scienza i segreti della natura, e le cose trasformando coll'arte; esso è causa e fine, perciò che la natura che lo circonda alla propria conservazione e al proprio bene rivolge; e così, all'opposto di tutti gli altri poteri che tolgono la speciale loro perfezione o l'attitudine a raggiungere il loro scopo particolare dall'ordine del quale fan parte, l'uomo è ordinatore; il che vuol dire causa ed autore di perfezione.

Esso inoltre non nasce perfetto. Anzi la intelligenza, la quale, come abbiamo accennato, lo colloca in cima della natura sensibile, è inabile a progredire per se sola oltre le cognizioni più elementari e più immediatamente connesse col sentimento, e per conseguenza a far ch'ei ritrovi sè in sè medesimo, si accerti della esistenza del mondo, contempli per questo la prima causa, e si arricchisca infine di quella scienza moltiplice dalla quale tutto il suo potere dipende. Breve ed umil cammino correrebbe la intelligenza se non vestisse le ali della parola. Ma la parola non nasce spontaneamente sul labbro, e conviene che dai parlanti si apprenda; però l'uomo primieramente ha bisogno, anche per questo lato, di essere con altri congiunto col vincolo della famiglia, per ricevere prontamente la educazione intellettuale mediante l'insegnamento della parola. La quale, perciò che ne deriva fontalmente tutto il di lui sapere e il di lui potere, necessaria cosa è che resti inalterabile, e che alle menti costantemente significhi il vero originalmente affidatole; lo che non per altro si ottiene che per l'aggregazione e il conversamento delle famiglie, onde nasce, relativamente alla interpretazione del linguaggio esprimente i più astrusi concetti, un consenso universale che tanto è infallibile quanto all'opposto è fallace la opinione indivi-

duale. Imperocchè la parola è un segno arbitrario e convenzionale, che non ha colla cosa significata verun rapporto realmente determinato, ma unicamente lo ha tale quale è supposto; ed anzi è destinata principalmente a significare obietti non percettibili, e per conseguenza ad infondere concetti non evidenti, ma che il pensiero si dee formare per connessione di discorso. Da ciò nasce la facilità di frantenderla, e di travolgerne la espressione, e perciò la necessità della comunicazione scambievole dei pensieri, per correggerli ed emendarli a vicenda. Se la ragione, qualunque volta si smaga dal vero, non avesse per questo mezzo un ajuto per rimettersi in via, gli errori nei quali per suo difetto inevitabilmente le accaderebbe di incorrere, e per se stessi e pel logicale loro svolgimento, le apporterebbero tale confusione che lo scibile tutto le annuvolerebbe ed oscurerebbe. La scienza inoltre che l'uomo può rendere dominatore della natura niente progredirebbe, anzi presto anderebbe a grado a grado perdendosi, se non fosse con studio indefesso ed assiduo coltivata. Ma ciò che viva mantiene la sua cultura è il bisogno di augumentare, moltiplicare e rafforzare l'arte unito al potere materiale di ciò mandare ad effetto, traducendo per così dire nei miglioramenti dell'arte stessa i nuovi trovati dell'ingegno; potere che certamente non si rinviene nell'individuo, nel quale, considerandolo per se stesso, altro in verità non si vede che una grande impotenza, ma bensì nell'unione generale o società per la quale diviene veramente indefinito. Le forze infatti dell'individuo sono limitatissime; talchè, quando anche gli fosse concesso di saper tutto, sarebbe sempre inettissimo a far nulla di ragguardevole, posciachè la sua stessa natura non gli permette di agire se non se con interrotte successioni di piccoli effetti, e dopo avere acquistata con lungo tirocinio, e con appropriarsi la pratica degli altri, sufficiente attitudine. Tutta adunque la scienza dell'uomo, tutto il suo potere dalla società dipendono; e tanto più splenderà la prima di chiara luce, tanto più grande sarà il secondo, quanto più sarà estesa la colleganza delle intelligenze e generale e continua la comunicazione dei pensieri, e quanto sarà maggiore il numero delle forze che con lavoro diverso concorreranno al medesimo

intento; per lo che possiamo dire che, soltanto allorchè l'umanità sarà giunta ad universale consolidazione e quasi individuazione, la scienza sarà compiuta e somma l'arte; allora sembrerà che una mente sola avvivi un solo volere, regga un solo potere; allora la umana esistenza sarà perfetta; e, perciò che le medesime condizioni dalle quali dipende la perfezione ne assicureranno la conservazione nel genere, e per conseguenza in tutti gli individui che per tale consolidazione rassomiglieranno ad un solo, diverrà ignota fin anche quella amarezza che sparge nel cuore umano l'ansietà del futuro, ed il bene potrà essere intiero, schietto, continuo ed universale. Solo adunque se pienamente saggia e potente sia l'umanità, sarà dato all'individuo di essere pienamente saggio e potente, attingendo la scienza da quella, e rendendo armonizzante il suo intento e il suo sforzo coll'intento e sforzo comune; lo che vuol dire che la perfezione o il bene dei singoli principalmente dipende dalla perfezione del genere, ma non già che ne derivi necessariamente, e per modo che nessuno sia più libero di procacciare a se stesso l'imperfezione ed il male. Il bene del quale è capace la umana natura in questa vita terrena non è certamente il maggiore che a creata esistenza si addica, e però non è tale da escludere affatto il tristo potere di corromperlo. La perfezione delle creature, noi già l'abbiamo avvertito, è proporzionata alla loro corrispondenza al fine. Anche quelle che sono più eccelse, per se stesse non avrebbero verun pregio, e poco sarebbero dissimili dalle cose più vane; ma ricevono un esaltamento infinito dalla visione diretta della perfezione infinita. La quale solamente per le cose create è dato all'uomo di contemplare; e quindi appunto deriva tutta la sua eccellenza, tutto il suo bene; il resto è vanità o miseria. Ma quella contemplazione è manifestamente difettuosa, cioè mista di luce e di oscurità, e quale insomma può derivare da una significazione finita dell'infinito. Però, anche nella pienezza di sua perfezione, per necessità l'uomo accoppia alla coscienza di questa altresì la coscienza di un immenso difetto, e come del proprio nulla rispetto a ciò che sarebbe, se alla sua intelligenza tutto svelatamente l'intelligibile sfolgorasse. Ora, secondo che l'uomo, o confermando e svol-

gendo col ragionamento questa doppia coscienza, la converte in una più ferma persuasione, o al contrario con studiati sofismi tenta di intorbidarla, pullulano abitualmente nel suo animo diversi affetti anzi opposti, quali sono o la gratitudine alla causa creatrice per li pregi che pure il suo spirito adornano, e per lo bene onde pure è capace, unita a quella umiltà che dalla vera sapienza procede, o la presunzione e l'orgoglio, stoltissime e schifosissime tra le stolte e schifose passioni, meritanti sdegno e compassione ad un tempo; perciò che mostrano uno spirito che a se stesso vanta sommo sapere, mentre è ottenebrato da straordinaria ignoranza; che si confida di potere grandemente, mentre in verità si mette nella assoluta impotenza; che crede di alzarsi alle stelle, mentre precipita nell'abisso. Molto è ciò che dall'uomo s'ignora; anzi, quantunque grande sia la sua scienza, l'ignoranza sarà sempre infinitamente maggiore; il non se ne accorgere, o il non convenirne è massima insipienza. Conciossiachè lo scibile umano sia necessariamente limitato per le stesse condizioni del conoscimento, il quale poco progredirebbe senza l'insegnamento largito da Dio stesso all'umanità coll'eloquio, e dall'umanità ripetuto mediante l'eloquio a ciascuno individuo. E però quando la mente o pretende di oltrepassare i confini segnati dallo stesso spirito creatore, o tenta innovare la scienza consegnata alla parola, non è buona a far altro che avvolgersi in un labirinto di mal composti sofismi per riuscire infine a dubitare di tutto. Esito lacrimevole che dovrebbe bastare a confondere l'umano orgoglio, se l'umano orgoglio non fosse cieco. Parimente dalla sapienza creatrice è determinato obiettivamente l'umano potere, e le sue condizioni dipendono dalla essenza stessa della umana natura ovvero dalla impotenza dell'individuo. Ma se questi, invece di volere quel che può, pretende di potere quel che vuole, tosto sarà stimolato dalla brama di dominare coloro che la natura gli fece uguali, e da tale abbominanda ambizione ingannato e corrotto, in prima tenterà di ingannare e di corrompere gli altri, cioè di sostituire l'errore alla verità, l'ignoranza e le tenebre alla scienza e alla luce, la stoltezza al senno, alla concordia l'invidia, la gelosia, la disunione, ed infine alla uguaglianza una

disparità moltiforme. Veramente colui che, per sete d'impero o di qual si voglia superiorità, vuol posporre all'uomo l'umanità, la creazione alla creatura, e così spodestare l'onnipotente, è nemico d'Iddio e del genere umano; ma nemico altresì di se stesso, conciossiachè non siagli concesso raggiungere tale intento, se prima tutto non volga alla imperfezione, alla miseria, alla debolezza colà donde dovrebbe il suo potere derivarsi. Così invano ognor si travaglia l'orgoglio umano; imperocchè come affetto essenzialmente malefico al male inevitabilmente conduce.

Dipende adunque la perfezione dell'uomo da un'armonia del mondo materiale col di lui spirito per la quale nasce la conoscenza, e da un'armonia sociale che la prima compie universalmente, replicando alle sorgenti generazioni, e mantenendo inalterata la prima rivelazione per la quale l'uomo ebbe coscienza di sè, dell'universo, del creatore, e che al tempo stesso le forze della natura sensibile fa servire alla conservazione della esistenza umana in quelle condizioni che richiede tale armonia dei due ordini opposti della natura, e che, quasi congiungendo il mondo materiale e lo spirituale in una grande individuazione, ne forma, per così dire, una sola esistenza e una sola forza, e per tal modo rende meno imperfetta la immagine della infinita unità della causa dell'universo.

Dal concetto di perfezione, come davanti l'abbiamo descritta, passando ora ad osservare la realtà, non solo noi non troviamo questa a quello corrispondente, ma veggiamo tra il fatto e il pensiero una grandissima opposizione. In cambio infatti del sapere la ignoranza, in cambio della forza la debolezza, e finalmente in cambio del bene veggiamo la vita rallegrata da pochi e fugaci piaceri, e rattristata, travagliata ed afflitta da molte amarezze e miserie; e la conservazione della esistenza richiedere molte e gravi fatiche, ed ai più mancare la sicuranza di riuscire perdurabilmente anche colle molte e gravi fatiche a procacciare fino il necessario alimento a se stessi ed alla famiglia, e taluno prostrato, e fatto quasi insensibile pei patimenti, in accidiosa disperazione lasciare correre il tempo, e tal altro fatto feroce dar di piglio nell'avere

o nel sangue, o disdegnosamente da se stesso disvellere l'anima propria dal corpo, ed altri essere da ciò distolto soltanto per la pietà di coloro dei quali, col cessare del suo lavoro, la indigenza e la desolazione raddoppierebbe; e per tutti infine essere la vita simile alla catena che lo schiavo penosamente strascina, e talvolta più grave quando sembra di fuori un intreccio di rose. Nè il male ordinariamente ha volontario principio dagli individui che ne sono oppressati. Gli individui, come abbiamo avvertito, non hanno a ripromettersi il bene senza che in stato di perfezione sia constituita la umanità. Ora l'umanità, piuttosto che presentare quella concordia di pensiero e di volontà che simile far la dovrebbe ad una sola persona, è un assembramento di genti disordinato e incomposto, nel quale tutto è disunione e dissenzione, o se pure in qualche cosa è unanime, lo è soltanto in uno invidioso ed avaro amor proprio che dei singoli è vizio comune e dei parziali aggregati. Manca infatti l'unità di dottrina, e peculiarmente di quella che religiosa si appella perchè rivela i legami che l'uomo al pari di tutte le esistenze create uniscono al sommo principio ed all'ultimo fine, e per conseguenza anche i legami che gli uomini scambievolmente e col resto del creato congiungono; e, perciò che il vero è indubitabilmente uno, tanta varietà di opinioni e credenze dimostra che la maggior parte delle menti s'imbevono fino dall'infanzia di errori stravaganti e massicci, dei quali non pertanto è piuttosto impossibile che difficile che ciascuno per se stesso si disinganni. Dalla discrepanza delle dottrine nasce la discrepanza dei voleri, e perciò la disunione delle forze o per meglio dire la pugna; imperocchè delle umane azioni essendo necessariamente termine l'uomo, se tutte le menti non partono da uno stesso necessario giudizio, e con pari deduzione non argomentano essere fine di esso, siccome attivo, la esistenza generale e la generale perfezione, i voleri saranno diversamente determinati secondo le diverse determinazioni dell'amor proprio, ovvero secondo le opinioni originate da casuali occasioni, e però quivi il principale proposito sarà la potenza della repubblica, cioè la schiavitù delle genti straniere; colà piuttosto la potenza e la gloria dell'uomo al quale con paganica credenza si attribuisce origine

o privilegio divino, cioè la schiavitù volonterosa nella città dilatantesi per la conquista; altrove infine aspireranno gli uni alla grandezza di sè e della propria famiglia, alla quale fa riscontro il bisogno che la veste ha solo di libertà, nè certamente proviene da seme di giustizia, gli altri a campare la vita, o meno miseramente passarla. Per tale disunione di intenzioni allena pure il progresso delle scienze che all' uomo insegnano a volgere ad uso proprio le forze della natura, e sono tarpate le ali agli ingegni che le coltivano; tanto è vero che la somma ignoranza e la più grande imperizia di qualunque arte anche più grossolana si riscontrano nella massima disgregazione. Insomma la diversità dei voleri, che necessariamente in opposizione convertesi, è la barbarie. La quale si per la storia e si per la esperienza ci si fa manifesta nelle diverse sue gradazioni, cioè dallo estremo della salvatichezza fino a quel moltiplice e concatenato usufrutto dell' altrui lavoro con apparenza di consenso introdotto nelle città, ed a quella gelosia diffidente e sospettosa nei rapporti delle nazioni, che sono modernamente gli ostacoli che incontra il progresso europeo; talchè si vede che la barbarie fu sempre al mondo, ed ancora non venne meno. Se pertanto in cambio del bene, pel quale sembra sia stata fatta l' umana natura, noi veggiamo generalmente la imperfezione ed i mali che ciascuno inevitabilmente contristano dalla culla fino alla tomba, convien credere che l' una e gli altri sono conseguenza necessaria di disunione, ovvero della mancanza di quella unità di dottrina dalla quale soltanto viene la concordia dei voleri, dalla quale soltanto dipende che il genere umano sia ridotto a quello stato di universale colleganza, che della perfezione o del bene è fondamento e condizione.

Dietro la quale conclusione, cade in acconcio il muover ricerca per vedere se il genere umano a tale concordia possa mai pervenire. Ciò è come domandare se perfettibile ei sia. Il fatto in primo luogo ed in secondo luogo i principj già da noi posti, il ragionamento induttivo e la deduzione varranno a risolvere la proposta. La storia attesta che le stirpi pervenute al sommo della ignoranza e della barbarie e segregate dagli altri popoli non si sono mai rilevate senza che una luce ve-

nuta di fuori le abbia richiamate a novella vita. Per questo lato lo stesso spirito di conquista non fu sempre in tutto malefico, anzi fu talvolta cagione che gli uomini affatto insalvatichiti si educassero a società, col dare ad essi una religione, coll'insegnamento dell'arte di coltivare la terra, coll'introducimento dell'uso delle permute e colla instituzione dei giudizj. Certo anche lo spirito di conquista è proprio della barbarie; ma questa diversamente digradò secondo le diverse fortunose occasioni, sebbene derivasse dalla medesima origine, cioè dal disordinato amor proprio. Il quale eminentemente è contrario alla società; però ben presto dovè fare che i popoli si dividessero in parti; ma perchè le sole forze individuali non bastano a nulla, ciascuna parte dovette a società conformare l'intenzione di guerreggiare, e rendersi le altre soggette. Or mentre la disfatta dispergeva affatto i fuggenti dall'ira dei vincitori, all'opposto la sete di nuove guerre e di più esteso dominio, resa più ardente dalla vittoria, valeva a conservare di questi l'unione, e proseguendo il favore della fortuna, sempre più ne ristringeva i legami, e li rendeva poscia insolubili anche nel tralignare delle succedenti generazioni il vanto delle memorie, il quale in certa guisa duplicava l'amor proprio dei singoli convertendolo anche in amore della patria. Quindi avvenne che i primi, sbandati e sparpagliati, e per gelosia di libertà erranti per le foreste, furono impotenti ad esercitare le arti anche più necessarie, e perciò ad insegnarle ai loro figli; l'ignavia a grado a grado svigorì le menti le quali, sempre più ottenebrandosi, ben presto più non compresero la tradizione che all'uomo spiega la ragione di sua esistenza, qual tradizione perciò venne meno; allora fu che la vita umana divenne vita brutale. Ma per contrario i secondi, continuando l'abitazione nei luoghi di lor prisca origine, serbarono le tradizioni, benchè molto corrotte dagli ambiziosi impostori, i quali si ingegnarono di accomodarle ai loro pravi fini e al tempo stesso alle passioni comuni ed al feroce costume, lo che fece che trovassero generalmente riscontro; nè trascurarono affatto le nobili e le utili scienze nè le arti che da queste derivano, e talvolta la loro fantasia seppe levarsi a sì alto volo che nelle età che seguirono non

fu mai pareggiato. Pure anche questi popoli, perciò che non conoscendo la prima ed unica causa dell'universo, necessariamente ne ignoravano il fine, e perchè dalla guasta loro tradizione attingevano gli errori più grossolani, in questo non furono dissimili dai più digradati che non ebbero in sè sufficienza per sollevarsi sopra quella imperfezione alla quale si erano per fortuna arrestati: talchè se il loro ingegno talvolta rifulse, in realtà fu vano splendore. E questo ancora ben presto oscurossi per non più riaccendersi; perciò che allora non era possibile dirozzare il costume senza rendere gli animi svigoriti, ed un popolo nel quale allignava il sentimento e l'amore del bello già si approssimava al civile dissolvimento, e diveniva facile preda di altri popoli più feroci, i quali pure dopo un breve periodo di virile esistenza, alla lor volta perivano della medesima morte. Ma poichè la luce del vero fe' di nuovo alle menti risplendere il cristianesimo, sebbene il male non si sia dileguato, pure certo è che un perfezionamento progressivamente crescente si effettuava appo tutte le genti per le quali si diffuse sì fatta luce; e sebbene, anche tra queste, alcune città si sieno vedute passare da somma potenza al soggiogamento come in più antico tempo, il che certamente dà a divedere che molto rimane ancora della barbarie, gli Stati più non cadono almeno per quella totale corruzione di mente e di cuore che dal colmo di una robustezza orgogliosa li spingeva precipitosamente alla morte, prima che la verità dal cielo fosse di nuovo discesa sopra la terra. Augurio del moderno progresso fu la schiavitù tolta via; la quale doveva necessariamente cessare al sorgere di una dottrina che pronunzia la uguaglianza degli uomini, perciò che i fatti non possono lungamente contradire alle credenze; nè senza tale dottrina sarebbe certamente cessata, e ne è prova l'essersi mantenuta per tanti secoli finchè regnò l'errore, e il mantenersi ovunque tuttavia regna. Cessata la schiavitù, e per conseguenza incominciando a nobilitarsi il lavoro, la vita delle città non fu più soltanto guerriera e conquistatrice, o pure oziosa ed effemminata, non fu più soltanto una vicenda di fierezza e di voluttà, di detestabili glorie e di vano lusso d'ingegno e abominevoli vizj e vili scelleratezze; ma a grado a grado si volse all'acquisto

ed accrescimento di quei beni che il lavoro servile più non procurava ai disdegnosi o agli ignavi. Allora le ricchezze, acquistate dagli avi colla guerra e colla rapina, i vizj o la vanità dei nepoti, il lusso smodato e le folli magnificenze incominciarono a rendere divise, e a far trapassare a mani più operose, e così ciò che il fasto dissipava l'industria raccoglieva, e ad utilità più comune volgeva; ed avvezzandosi al lavoro le mani sdegnanti già di maneggiare altro instrumento fuorchè la spada, anche lo ingegno non più limitossi a celebrare armi ed amori, ma si studiò di strappare alla natura qualche segreto; la scienza si unì colla industria, e perchè la industria non progredisce senza divisione di lavoro e moltiplicità ed estensione di commercio, a grado a grado sottentrò all'antica città, solamente a guerra ordinata, una società di lavoro e di artificio, tendente sempre ad estendersi da città a città, da nazione a nazione e a diventare cosmopolitica. Interrogando la storia e la nostra stessa esperienza, bisognerebbe essere mentecatti per negare il progresso, e per non vedere che, con tutto le passioni che acciecano gli uomini, gli errori che combattono col vero, le azioni che discordano dalle credenze, sempre più si vanno svolgendo praticamente le conseguenze civili dei principj del cristianesimo, e tutto dì si annunziano nuove verità che la speculazione senza quei principj non avrebbe trovate, che a prima vista sembrano utopie, ma a mano a mano divengono divolgate opinioni, e col volgere del tempo trasformano i costumi e le leggi; conciossiachè la forza del vero trionfi alfine di tutti gli ostacoli che la barbarie, dandosi vanto di conservatrice dell'ordine, con supremo sforzo le oppone. La barbarie, non può negarsi, spesso non consapevole, spesso con suo malgrado, sempre più va perdendo terreno, e per l'opposto con perenne benchè lento progresso di giorno in giorno si avanza l'umano perfezionamento.

Ed ora raccogliendo insieme questi fatti, per via d'induzione se ne inferisce essere il perfezionamento impossibile, se alle menti umane manchi il vero concetto della prima causa e del sommo fine, ed in ordine a ciò non essere atti a rinvenire per se stessi la verità nè gli individui nè i popoli, benchè

la nostra ragione, dopo esserne stata instrutta, possa la verità confermare con necessario discorso; e per converso si inferisce del pari che l'umanità, liberata dai lunghi errori, spinta dalla forza del vero che continuamente particolarizzerà la ragione, perverrà col volgere dei secoli a quella maggiore perfezione che sua natura comporta, e non sarà più dissimile da quella che in principio salutò il cielo, e venerò la terra quale immagine fedele d'Iddio.

E passando dai fatti ai principj, e discorrendo per deduzione, sempre più si acquista certezza che la umanità debbe un dì ritornare alla sua perfezione primitiva. L'universo infatti, come creato da perfettissima causa, è necessario che sia perfetto quanto è possibile ch'ei sia. Ma all'opposto tal non sarebbe, e perciò non manifesterebbe la perfezione assoluta, se l'umanità non godesse di quella perfezione che le si addice secondo il posto che tiene nell'ordine del creato, ed alla quale aspira, senza saperla nel suo pensiero pur definire, la umana natura. Sembrerà forse che a questo principio contradica il fatto; conciossiachè per tanto corso di secoli il genere umano abbia sopportato il regno, o piuttosto manifestato il trionfo del male. Ma perciò che il principio è necessario logicamente, convien supporre che il male stesso, mirabilmente convertendosi in bene, debba rendere testimonianza più splendida della perfezione infinita della prima causa. E così ci sforza a concludere la tradizione unita al ragionamento. Avemmo innanzi occasione di avvertire che l'individuo può essere volontaria causa della propria imperfezione; ed ora ricorderemo essere tradizione, conservata sostanzialmente da tutti i popoli e da tutte le religioni, che l'umanità per colpa del primo uomo dicadesse da quella condizione di beatitudine che sortiva in origine.[1] Come la colpa del primo padre necessariamente dovesse comunicarsi a tutte le seguenti generazioni, talchè necessariamente avesse a derivarne una universale imperfezione, e con questa la impotenza a risorgere senza un nuovo miracolo e quasi nuova creazione, forse la umana ragione non è sufficiente a risolvere pienamente. Diviene bensì cosa certa, ragionando dirittamente, che la ge-

[1] Ved. Nicolas, *Stu j filos. sul Cristianes.*, Part. 1, Lib. 2, Cap. 4.

nerale imperfezione è frutto della umana volontà pervertita, posciachè sarebbe assurdo il pensare che dalla creazione stessa abbia origine; e non è meno certo anche per raziocinio che dal primo uomo debbe lo scadimento essere incominciato; imperocchè quanto è vero che l'individuo può volontariamente volgersi al male, altrettanto è impossibile che tutti gli individui che il genere umano compongono cadano nel medesimo errore. La libertà, della quale ciascuno è dotato, colla universalità della colpa repugna; conciossiachè questa altro non sia che una contradizione della ragione sciente di contradirsi. Perciò l'umana famiglia, avvegnachè i singoli uomini fallibili fossero, generalmente considerata, sarebbe stata infallibile, se prima di essere composta non fosse nel suo primo stipite dicaduta. Pertanto la universalità del male dimostra che la colpa di un uomo riversossi sui successori; e convien credere che ciò fosse per necessità; perchè qualunque avvenimento che non dipenda immediatamente dalla libertà delle cause seconde è un effetto reso necessario dalla essenza medesima delle cose e dell'ordine universale. Del resto tale necessità soltanto astrattamente pone in pensiero, e indubitabilmente afferma la nostra ragione; ma per conoscerla nel suo concreto bisognerebbe intenderla direttamente nella sapienza infinita. Ma la imperfezione della umanità causa è che il creato più non risponda per così dire al concetto creatore. Imperocchè se dall'ordine universale delle esistenze resulta la più compiuta manifestazione dell'infinito, la quale, siccome abbiamo detto, è fine della creazione, e se la perfezione del genere umano è condizione di quella dell'ordine universale, è necessario inferire che la imperfezione del genere umano guasta l'ordine cosmico, e lo rende men rispondente al suo fine. Potè dunque l'arbitrio dell'uomo guastare l'opera del creatore. Ma la volontà perfetta è immutabile; ond'è che, anche dopo la perturbazione prodotta dalla colpa, la creatrice sapienza non cessa di essere volente la perfezione dell'opera sua. Conforme adunque alla immutabilità del sommo volere è che tale perturbazione non sia se non temporanea, anzi piuttosto momentanea. E poichè il male non era più riparabile naturalmente, perchè l'umano potere aveva distrutto, annien-

tato se stesso, tale immutabilità di volere si convertiva nella necessità di un rinnuovamento, e quasi nuova creazione per la quale la umanità riacquistasse, se non il bene perduto e il potere di conservarlo, un potere almeno riparatore e restitutore dell' uno e dell' altro, talchè la stessa imperfezione della umanità desse luogo a una dimostrazione della perfezione assoluta anche più luminosa di quella che essa ne faceva in principio. Era infatti in principio l' umanità parte dell' ordine universale delle esistenze e delle forze di quelle conservatrici. L' uomo nel quale tutto il genere allora si faceva concreto, per la finità della propria intelligenza, era libero, e perciò forza ordinata, se pure liberamente all'ordine si uniformava; prendendo questo in dispregio cessava di conservarlo liberamente. Come il dispregio dell' ordine del creato era altresì trasgressione della legge divina, così del pari ogni trasgressione di qual si fosse comando divino era dispregio dell' ordine, o quindi almeno doveva per necessità derivare. Ed infatti l' uomo, secondo la tradizione, ruppe il misterioso divieto per farsi pari a Dio stesso[1] cioè per cupidità di alterare l' ordine del creato. Il quale per conseguenza divenne allora in parte impossibile, perchè l' umana libertà cessava di esserne conservatrice, e al tempo stesso più non era forza ordinata, o per meglio dire non più libera. Ma l' ordine, per la manifestazione d' Iddio che ne resulta, è la ragione di essere di tutte le cose; perciò colla trasgressione della legge veniva a mancare la ragione di essere dell' uomo e di tutte ancora le cose delle quali esso è fine immediato. Per tal rispetto la distruzione dell' uman genere e del mondo, almeno come sensibile per l' uomo, era necessaria; nè tale necessità poteva essere rimossa senza che all' ordine già distrutto sottentrasse la possibilità di un ordine nuovo, ovvero una nuova ragione d' essere per l' uomo, e ad una nuova libertà l' adito si dischiudesse. E forse la ragione per la quale il fallo dell' uomo in cui tutta l' umanità consisteva nocque ai suoi successori si fu questa appunto, che la sua morte immediata e perciò l' estinzione della umanità sarebbe divenuta necessaria, se la umana libertà non era da conservatrice trasformata in restitutrice del

[1] « Eritis sicut dii. » *Genes.* Cap. 3. v. 5.

bene; per la qual cosa, non volendo che la umanità fosse annullata fin dall'origine, necessario era il male, e per conseguenza una alterazione radicale della umana natura e dell'ordine delle cose sensibili dalle quali dipendono le condizioni dell'umana esistenza. Siccome fu veramente; perchè la creatura non poteva in nulla rendere vana la creazione. Quindi la necessità della decadenza, la quale essere dovette non già istantanea ma progressiva; perchè le conseguenze fatali del principio posto liberamente dall'uomo dovevano essere svolte con naturale procedimento, e le forze create ancorchè intelligenti operano gradatamente. La decadenza, affinchè fosse istantanea, faceva d'uopo che procedesse dalla prima causa. Ma la intelligenza che si converte in volere assolutamente efficiente è la intelligenza assoluta e perfetta, e perciò la stessa impossibilità della contradizione. Ciò che avviene voluto da essa la manifesta, ciò che le contradice dee necessariamente cessare. Ma il male che in somma imperfezione consiste, per se stesso, è un fatto contradittorio ad essa che nella sua perfezione è infinita bontà; necessario dunque è che il male sia tolto, o convertito in bene, o reso condizione di bene quando abbia avuto effetto. Ma se il male fosse in modo non naturale o effettuato, o, ciò che torna al medesimo, accelerato, ancorchè per accelerare la restituzione del bene, sarebbe dalla prima causa voluto, e per conseguenza una contradizione della intelligenza perfetta, lo che è il massimo degli assurdi. Inevitabile fu dunque il progresso che il male ebbe finchè divenne compiuto ed universale. Ma come la barbarie, dal suo trono di ferro guardando da capo a fondo la terra, non ne vide più parte che non fosse sua, tempo era che all'uomo per virtù soprannaturale fosse la libertà ridonata, che la vittoria del male finisse, e così fosse eseguito il decreto immutabile dell'eterno volere. Conciossiachè la creazione abbia a raggiungere infallibilmente il suo fine; e se la prevaricazione dell'arbitrio dell'uomo apportava necessariamente un'alterazione al creato, anche l'umano scadimento si dovea convertire in una manifestazione nuova e più splendida della infinita sapienza; per la qual cosa era d'uopo che dalla massima imperfezione sorgesse la perfezione, dalla pugna e dalla discordia la conciliazione e l'unione,

dalla assoluta impotenza un potere che in certo modo direbbesi restitutore di se stesso, dal vizio e dalla miseria la virtù ed il merito, del quale l'uomo nel primo suo stato, adorno di tante doti, meno che al presente aveva possibilità di adornarsi.

Certo è dunque il ritorno del genere umano alla perfezione, a quella perfezione che comportano i limiti di sua natura. La prima causa che, mediante il creato e il suo mirabile ordine, vuole manifestare se stessa ad innumerevoli intelligenze, vuole altresì la conservazione dell'ordine, e per conseguenza tutto ciò che per tale conservazione si richiede, tutto ciò che non può mancare senza che venga meno quella universale armonia che è l'immagine della infinita unità, la dimostrazione della onnipotente sapienza. Ma tale conservazione comprende la riparazione a ciò che per avventura sia divenuto cagione di discordanza dalla universale armonia. Se pertanto l'umanità nella sua perfezione dell'ordine universale fa parte, poichè da se stessa e da' suoi principj per miserevole stralignamento si rendeva diversa, necessario alla conservazione dell'ordine immutabilmente voluto dalla prima causa si è reso il suo perfezionamento. E realmente lo veggiamo accadere; ed il fatto indubitabilmente ce lo appalesa come un progressivo e graduato passaggio dal male al bene, e perciò tale che naturalmente si effettua, sebbene sia per certo soprannaturale il suo principio. Al presente è per conseguenza fine delle umane forze l'umano perfezionamento; nè cosa alcuna è che meglio di quello serva alla manifestazione e contemplazione dell'infinito, cioè a dire al fine necessario e supremo dell'universo.

CAPITOLO OTTAVO.

Del perfezionamento.

Volendo ora dell'umano perfezionamento indicare le condizioni, e sommariamente descrivere il necessario andamento, conviene risalire alle cause della imperfezione, certo essendo

che nei loro opposti deggiono appunto consistere le condizioni della perfezione futura, talchè per giungere a questa fa d'uopo che le prime cessino affatto, ovvero che i loro opposti divengano universali. Come cause di imperfezione avanti additammo la dissenzione dei pensieri e la discordia delle azioni. La prima costantemente si accoppia col falso sapere; conciossiachè la verità sola ottenga l'assenso di tutte le menti alle quali è annunziata, e l'errore per l'opposto conduca a moltiplicità di opinioni pari alla varietà degli ingegni, dei talenti, dei capricci di coloro che ne sono imbevuti. L'errore che fa trapassare la discordia dalle menti alle azioni, e partorisce la disunione, le guerre, la disuguaglianza, la schiavitù, quello è che falsa i concetti del principio e del fine dell'uomo stesso. Imperocchè, se rispetto al fine non risplende alle menti la verità, ciascuno inevitabilmente sè farà fine, e per così dire dio a se stesso. Ma questo predominio dell'amor proprio, lo abbiamo detto altre volte e giova spesso ripeterlo, è contrario ad ogni armonia, ad ogni ordine, ad ogni concordia; e perciò che senza armonia, senza ordine, senza concordia la imperfezione ed il male non sono evitabili, l'amor proprio, allorchè più legge non si conosce se non la sua, riesce infine alla comune barbarie, ed in tal modo si fa il più crudo punitore di se medesimo. Acciocchè dunque l'umanità ricuperi la prisca sua perfezione, converrà sopra tutto che si restauri quella unità di pensiero che sola è idonea a ridurre a concordia le azioni; cosa non solo difficilissima ma della quale per certo il primordio e forse anche il successivo procedimento è naturalmente impossibile, perchè quando universale è l'errore, a rigettarlo non è sufficiente la ragione degli individui, nè dopo un soprannaturale annunziamento del vero le contrarie passioni permetterebbero che allignasse, e si diffondesse una dottrina la quale in assioma converte l'uguaglianza degli uomini. Pure questa dottrina allignò, pure venne diffusa. Perciò divina evidentemente è l'origine del Cristianesimo, siccome parimente è divino il potere che lo conserva. Non è infatti senza prodigio che la verità, benchè non ancora affidata alla retta ragione di tutto il genere umano la quale, posto che sia temprata al fuoco della sapienza, è certamente in-

fallibile, brilla come lucida stella in notte tempestosa senza che nube d'errore giunga ad oscurarla giammai, quantunque sia dominato ciascuno dallo spirito di volger tutto a pro del proprio individuo, anche tra le genti che quella sacra luce vivifica, nè diversi dagli altri, superati i tempi calamitosi, si sieno dimostrati coloro che all'ufficio si dettero di conservare la sapienza incorrotta e di farla comune alle moltitudini: i quali anzi non furono esenti da veruna di quelle passioni che altra volta li spinsero ad esserne corruttori, e pure ciò non tentarono; non da veruna colpa, e pure non ne venne discredito alle parole. Ma se un potere sopruma̱no suscitò una scienza sepolta nell'abisso della barbarie, e non permise che la barbarie potesse più estinguerla, è concesso come da certo augurio vaticinare che tale scienza debba un giorno divenire cattolica o universale, e che in questa guisa si adempirà la prima condizione dell'umano perfezionamento. Ma, perchè la sua diffusione si acceleri, occorre che le genti che prime furono ravvivate dalla luce del vero, e che certamente deggiono farla a mano a mano risplendere in tutto il mondo, sieno persuase non potere il bene esser proprio non che di qualche individuo, ma nè pure di qualche nazione, bensì soltanto essere riservato a tutto il genere umano composto a unità per virtù di una credenza divenuta universale.

Come la concordia dei pensieri in ordine a quei principj che somministrano all'uomo la ragione di sua esistenza e dell'attività che gli è propria, è la prima condizione della concordia delle azioni, così da questa dipende la sicura e facile conservazione della esistenza di ciascuno individuo, e perciò la efficacia di quelle nobili facoltà nelle quali propriamente consiste la potenza del bene. Infatti ciò che supera le forze di ciascuno o di pochi agevole è certamente all'umanità giunta a tutta pienezza di suo potere. Il potere della umanità sta nella unione di forze varie indiffinitamente nelle loro determinazioni, ma uguali tutte pel loro valore, o per meglio dire, nella connessione di moltissimi intenti particolari per la medesimità dello scopo finale; per la qual cosa si attua colla massima divisione e colla meglio conformata ed armonizzata collegazione del lavoro. La necessità della divisione del lavoro

deriva dalla limitazione individuale di che già facemmo parola, e dal bisogno di lungo studio per possedere a fondo una sola scienza, e di non interrotti esperimenti per toccare l'eccellenza in un'arte. L'istesso senso comune basta a farci accorti di tale necessità; tanto è vero che è volgare sentenza essere l'uomo intento a più cose buono da nulla. La imperfetta divisione del lavoro causa è certamente della cattiva sua collegazione, ma ne è cagionata anche a vicenda, siccome in breve diremo; e lo imprendere di volontà più di quello che è in nostra facoltà di eseguire, e molto più il volgersi a cose ed uffìcj tra loro disparati è certo indizio di avidità insaziabile o di orgoglio, e però non fallace presagio di nocumento comune. La limitazione delle umane facoltà richiede principalmente che il lavoro intellettuale sia diviso dal materiale. Ond'è che a coloro i quali debbono conservare, e diffondere i principj che varranno ad unificare l'umanità non si addice il trattare i commercj ed i traffici ed i lavori fabrili, nè il prender parte nelle faccende o nelle vicissitudini dell'ordine interno e dei rapporti esteriori degli Stati; perocchè la sollecitudine di queste cose sarebbe in essi segno di avidità, di ambizione, di orgoglio, e per conseguenza li chiarirebbe di troppo inferiori alla loro sublime missione. Immersi nelle volgari cupidità, sarebbero per queste distolti dall'annunziamento del vero, e forse, falsando il vero, si studierebbero di appagarle. Ma certamente da ciò deriverebbe un generale indebolimento delle più necessarie credenze; perciò che l'opera è dimostrazione della fede; e se dal concetto che si dovrebbe convertire in credenza troppo si dilungano le azioni di coloro che intendono a divolgarlo, ben presto lo scetticismo estenderà sue radici, e tanto le getterà più profonde quanto più si tenterà di aonestare coi sofismi in un caso ciò che il senso comune si avvede non meritare nome di male solo per tal convenente che si dineghi la verità dei principj della dottrina del bene. Similmente a chi fa professione di scienza si addice l'ammaestramento e il consiglio, non la esecuzione nè le faccende, alle quali, chiunque è veramente addottrinato raramente non riesce inettissimo, perchè la meditazione richiede la solitudine, ed all'opposto la pratica vuole il costante uso e frequenza degli

uomini; e così per converso a chiunque si travaglia nelle diverse esercitazioni della vita non si confà lo speculare, ma bensì l'apprendere, e ricevere consiglio. Necessaria inoltre è la divisione sì del lavoro intellettuale e sì del materiale. Il lavoro intellettuale è teorico e pratico. E, per ciò che il primo riguarda, certo è da un lato indefinito essere lo scibile, benchè sia quasi nulla a confronto di ciò che la mente limitata dal sentimento ignorerà sempremai, e dall' altro lato non essere concesso all' ingegno umano di estendersi ed insieme assodarsi, talchè solo sa qualche cosa colui che si contenta di sapere pochissimo, e la più frivola cosa del mondo è una testa enciclopedica. La divisione del lavoro intellettuale pratico, cioè di quello che muove più direttamente l' opera manuale, è richiesta dalla umana impotenza e, anche più che dalla impotenza, dal bisogno di mantenere quella reciproca indipendenza che è condizione senza la quale la giustizia equatrice in fatto non si traduce. Perchè l' ordine sociale sia tale che ne resulti la indipendenza comune, conviene che la superiorità dell' ingegno o reale o supposta (infatti anche la estimazione e la fama sono spesso favori della fortuna) la mediocrità non soppianti, ma che anzi, bisognosa dell' ajuto di questa, a vicenda e per necessità le sia larga d' ajuto, e che la mano dalla mente dipenda non più che dalla mano la mente stessa; ed a tale uopo si addice che la quantità delle forze intellettuali o motrici abbia colle esecutrici tal proporzione che le prime in ogni tempo abbisognino di tutta l' azione delle seconde, come queste di tutta l' azione delle altre. Certo è infatti che, se coloro che soltanto manualmente sanno adoprarsi, e coloro che l' opera manuale muovere sanno, e dirigere, e rendere profittevole, ed alimentare colle cognizioni, con gli intraprendimenti, con le moltiplici pratiche e gli estesi cambj non hanno pari bisogno reciprocamente gli uni degli altri, la uguaglianza difficilmente resterà inalterata. Similmente è condizione della reciproca indipendenza la divisione del lavoro materiale, la quale principalmente consiste nella maggiore possibile divisione dei mezzi esteriori, ovvero della proprietà della terra e dei capitali. Il lavoro industriale, per essere continuo siccome fa di bisogno che sia, richiede l' afflusso pronto e continuo dei

primi prodotti per trasformarli, o per meglio dire la commutazione continua di tutti i prodotti da trasformare e già trasformati, e il concorso indeficiente dei capitali. Ma quanto più la terra e il capitale sono divisi, tantopiù si pareggia l'interesse dei proprietarj, dei facultosi e degli industriosi alla pronta e continua commutazione di tutti i prodotti; perocchè questa, quando la divisione è grandissima, non potrebbe allentare senza che si difficultasse a ciascuno la conservazione della esistenza ed il conseguimento del bene; però da tale parità di interesse risulta da sè la indipendenza reciproca e la generale effezione della giustizia equatrice, conciossiachè il monopolio di qualunque grado si rende impossibile.

La divisione del lavoro la sua collegazione necessita, ed anzi, per certo rispetto, bene si affermerebbe che questa è condizione di quella. La collegazione del lavoro è la reciproca connessione di tutte le operazioni, la quale ordinate le rende, e le fa concorrere a un medesimo risultato finale; è corrispondente alla divisione, e debbe a grado a grado divenire universale e continua. Però conviene che le scienze, conservando i legami che non consentono che la distinzione del sapere si converta in separazione, si giovino scambievolmente l'una dei progressi o dei nuovi trovati dell'altra, acciocchè tutte progrediscano costantemente e di pari passo, e non si pongano in contradizione tra loro; perchè, siccome tale contradizione dimostra indubitabilmente avere alcuna deviato dal vero, così all'opposto l'accordo di tutte quante è certa riprova che nessuna sustanzialmente è incorsa in errore; conviene inoltre che ogni verità che si scuopre ed ogni nuovo trovato si comunichino incontanente a coloro che le prime possono divolgare, e i secondi sanno rivolgere a pratica utilità; che la proprietà, il capitale, le arti, le industrie si prestino incessantemente la mano, e che in generale ciò che questi operano sia come l'effezione di ciò che quelli hanno pensato o la continuazione o il compimento di ciò che altri cominciarono, talchè insomma non paiano diverse le menti che pensano e le forze che operano esteriormente, ma sembrino quasi in uno stesso soggetto immedesimarsi, ed unificarsi.

Dalla massima divisione e dalla meglio armonizzata colle-

gazione del lavoro dee resultare la distribuzione del prodotto tra tutti quelli che all'opera hanno contribuito, proporzionatamente alla quantità dell'azione da ciascuno impiegata, in modo che il bene venga ad accomunarsi, e coll'accomunarsi del bene si aggiunga con uguale misura sempre nuovo vigore alle forze cooperanti. È necessario infatti il perfezionamento della umanità non di pochi, e solo in proporzione che quella si perfeziona, si accresce il potere di fare ulteriore progresso verso la perfezione. Ritarda indubitabilmente questo progresso la ineguale partecipazione alle utilità derivanti dal comune lavoro. La quale a lungo andare, saziando l'accorta o prepotente avidità ond'è cagionata, viene a rallentare, anzi ad estinguere la operosità di coloro che hanno saputo trovare la maniera di usufruttuare a lor posta l'altrui fatica, e al tempo stesso getta in altri animi il seme dell'avvilimento o pure dell'invidia e del rancore, talchè o prostrando l'ingegno e le forze del maggior numero, o preparando discordie che le più lievi occasioni bastano a far prorompere, rende per qualunque rispetto difettuosa la cooperazione sociale, che pure, affinchè la restituzione del bene si accelerasse, converrebbe che massima fosse universalmente. L'appagamento degli individui singolarmente considerati è per se stesso cosa di nessuna importanza, e principalmente quando l'umanità dal bene molto è lontana, perchè allora la felicità per chiunque si riduce indubitabilmente a un'apparenza vana e fallace; ha bensì gran valore per questo, che è l'anima del loro coraggio e, per così dire, il principio del loro vigore, per lo che qual condizione di quel progresso perfettivo che già vedemmo essere necessario, la remunerazione non sproporzionata o parziale di qualunque fatica necessariamente debbe essere guarentita dall'ordinamento civile. Mediante dunque la più gran divisione e collegazione del lavoro si ottiene anche che gli interessi dei molti si immedesimino in un solo interesse comune, e in certo modo che si confonda la cupidità col disinteresse. La eguale distribuzione è di tal divisione e collegazione un effetto, ma ne diviene altresì condizione; avverrà infatti che ciascuno consenta di applicarsi totalmente a uno speciale lavoro, che per se stesso nè pure gli darebbe modo di con-

servare la esistenza, quando sia certo di partecipare al pari di qualunque altro ai vantaggi del lavoro sociale, ancorchè i suoi sforzi non abbia per avventura coronati il successo; imperocchè la mala riuscita pur giova se insegna a far meglio.

La divisione e collegazione del lavoro propriamente è società; ed anzi, ragionando dirittamente, dovremo essere persuasi che a quelle sole riducesi la essenza della civile società. Perciò possiamo dalle cose già discorse inferire che l'umano perfezionamento è connesso, e di pari passo procede col perfezionamento dell'ordine civile, ond'è necessaria cosa che questo a grado a grado vada acquistando sempre maggiore finitezza. Al quale uopo richiedesi imprima che si correggano le false opinioni, e gli abiti, gli usi, i costumi, le leggi stesse dismettano tutto ciò che porta il suggello di antico errore, tutto ciò che è una forma di quella dipendenza dell'uomo dall'uomo nella quale consiste l'ordine della barbarie. Però dee cessare l'assurdo vezzo di attribuire ad alcune professioni, arti o faccende una nobiltà, un lustro, un decoro negato affatto ad alcune altre o maggiore di quello che ad altre si assegna; come se, diviso il lavoro, ogni esercitazione o di mano o d'ingegno non avesse ugual pregio, guardando al fine che solo in realtà rende l'azione umana pregevole, e ciascuna compimento non fosse di tutte le altre, anzi altresì condizione; perocchè nè il savio nè il dotto nè il magistrato potrebbero custodire le somme verità razionali, o coltivare le utili scienze, o amministrare la repubblica, se l'artefice non sudasse nella officina e l'agricoltore nei campi per procacciare anche ad essi comodo e nutrimento. Cesserà dunque tal distinzione ingiuriosa alla dignità dell'uomo, e verrà tempo nel quale saranno proseguiti da pari onore i meriti delle menti che inventano, e dirigono, e quelli delle braccia che eseguiscono; anzi forse più i secondi che i primi; perchè li rende più commendevoli la più dura fatica sostenuta senza compensazione delle alte soddisfazioni che apportano all'animo gli altri esercizj. Nascerà da ciò che la scelta della occupazione abituale di tutta la vita sarà determinata soltanto dalla inclinazione naturale, non da riguardi di lucro o di convenienza pel sortito grado civile; cosa di momento non lieve al pro-

gresso sociale; imperocchè ciascuno ha da natura qualche peculiare talento e quasi ingenita disposizione, coltivando la quale può divenire eccellente, ed all' opposto non la curando sarà sempre meno che mediocre.

Tende adunque il progresso sociale siccome a pareggiare le fortune, così del pari a portare a pienezza somma tutti ugualmente i poteri cooperanti. Vero è che l' oziosità e l' operosità, l' ignavia e la diligenza, la prodigalità e la parsimonia, il consumo e il risparmio pare che debbano per modi opposti contrastare il generale equilibrio. Ma felice la società nella quale non è dato ad alcuni il fare larghi risparmj, comprando la diuturna fatica di molti con tanto che a questi basti appena a campare miseramente la vita! felice la società nella quale il capitale si forma unicamente per temperanza di voglie! Certo è che in tal società non avverrà che si trovi nè quell' eccessiva cumulazione di capitali in poche mani, che tanto vale quanto la loro scarsezza, e della quale infallibilmente è corredo una miseria eccessiva delle genti industriose, nè la eccessiva latitudine dei possessi, la quale egregiamente coadjuva il mostruoso monipolio dei primi prodotti, e fa che in proporzione che si accresce la popolazione augumenti di pochi la rendita e la miseria dei più, nè per conseguenza vi allignerà quel fasto, quella grandigia che l'animo imbaldanzito per la ricchezza esteriormente suol dispiegare, e che accendendo nei meno favoriti dalla fortuna la gara, la vanità, la voglia di parere più che non sono, è cagione che molti, coll' affettare opulenza, a grado a grado aborrano la fatica, e dopo essersi avvezzati al lusso e alla infingardaggine, improvvisamente precipitino nella squallidezza; nè vi allignerà l' ozio, mancandone gli incentivi, quali sono principalmente la confidenza nella ricchezza, l' esempio, e l' avvilimento della miseria; nè la troppa facilità dei guadagni distorrà dalla parsimonia; nè il fraudare convertiranno siccome al presente in costume le voglie piuttosto eccitate che soddisfatte dal contentarle. Difficilmente dunque è conquassabile l' equilibrio delle fortune, quando la società lo ha raggiunto, e tanto più se non è possibile che da estrinseche cause le derivi la corruzione. Nè v' è pericolo che l' equilibrio delle fortune faccia scarseggiare i capitali; anzi debbe

grandissimo esserne l'accrescimento, posto che nè la troppa ricchezza nè la troppa povertà per diverso modo distolgano da risparmiare; e nè pure diminuirà l'efficacia che i capitali ottengono dall'essere concentrati, perchè saranno concentrati ugualmente per mezzo di speciali società.

Procedendo verso tale equilibrio, la società dovrà necessariamente di mano in mano far disparire i privilegj, i monopolj, le subbiezioni e dipendenze fattizie che, germogliate da infausti tempi e tristi costumi, per ostinato attaccamento alle antiche usanze si tenta invano di aonestare con falsi nomi e pretesti sofistici. Siccome l'individuo è tipo ed esemplare della famiglia, così questa debbe essere il tipo della città e della nazione; e se le società civili si debbono sempre più avvicinare al loro naturale modello, bisognerà che sempre più si diradino le ingannevoli o violente soperchierie degli individui verso altri individui, delle città e delle nazioni verso altre città o nazioni, e sottentri invece una reciprocazione di ajuti, e che questa alfine divenga generale, indeficiente, continua, avendo tutti parimente bisogno di ajuto, e perciò appunto tutti del pari concedendolo, e ricevendolo. Solo da tale inevitabile reciprocazione avverrà che risulti la vera indipendenza comune, e al tempo stesso il rinteramento dell'umano potere. Il quale, attesa la limitazione delle facoltà e delle forze degli individui, conviene che risulti da una indefinita moltiplicità di varj poteri ordinati in modo che tutti sieno conversi a un medesimo scopo; e perciò, a volere che ottenga la sua finitezza, uopo è che ciascun potere parziale sia pienamente attuato nei limiti di sua peculiare essenza, e che inoltre, perciò che resta non pertanto insufficientissimo, abbia per tutti gli altri per così dire la sua continuazione ed il suo compimento; uopo è insomma che delle forze elementari sia massimo lo spiegamento, massima la concatenazione. E poichè lo scopo dell'umano potere è la conservazione generalmente della umana esistenza, e altresì la conservazione e augumento di sua perfezione, la quale, come altre volte abbiamo detto, si converte nel bene, e perchè dal bene a vicenda dipende anche in gran parte il potere, ne segue che propriamente sia di comune interesse che ciascuno a quello ugualmente partecipi, acciocchè a con-

servarlo ed agumentarlo ugualmente cooperi, e per conseguenza che l'uomo non mai all'altro uomo, come si sia, ma bensì serva alla società, che una parte dei componenti la società mai non resti alla mercè di un'altra parte, nè la sorte di alcuno dipenda da quell'intreccio di occasioni che l'uomo per sua discolpa suole appellare fortuna, ma bensì da un ordine universale e perfetto. E questo a grado a grado sarà composto, e diverrà inalterabile, perchè alfine tutti conosceranno quanto importi la sociale uguaglianza.

Finalmente è principale condizione del perfezionamento della civile società l'augumento di sua estensione; imperocchè quanto è più vasta la società, tanto più necessaria si rende la maggiore divisione del lavoro, la quale è naturalmente seguita da una collegazione più grande e migliore, e da una più giusta distribuzione o più eguale partecipazione del bene. Conviene dunque che progressivamente e per gradi la società, dalla natura stessa iniziata colla famiglia, divenga ovunque città, e che ovunque delle città si formino le nazioni, e di queste infine la società di tutto il genere umano o propriamente l'umanità. Tale perfezionamento vuol dunque non dipendenza ma uguaglianza e consorteria delle nazioni tra loro, in quella guisa stessa che vuole uguaglianza e consorteria tra le famiglie formanti il comune, tra i comuni che compongono la nazione. Perciò quello che attualmente si appella spirito nazionale è progressivo e perfettivo eminentemente, e prima o poi dee superare tutti gli ostacoli, e condurre ovunque a realtà l'intento. Perciò dovranno abolirsi, quando che sia, quegli assurdi diritti che si fanno derivare dalla conquista, e cancellarsi gli inverecondi trattati che la prepotenza imponeva alla debolezza, o che una strabocchevole arroganza monarcale inspirava per confermare la servitù dei popoli, ed arrestare il corso dei nuovi tempi. Spetta ore alle nazioni indipendenti, e che più delle altre si sono avanzate, l'essere prime ad unirsi nella più stretta, sincera e cordiale federazione, e il preparare di mano in mano, e disporre, ed attrarre le altre nazioni alla federazione medesima, e il procurare altresì di gettare concordemente per mezzo dei commercj e delle colonie i fondamenti di una colleganza sociale da farsi sempre più intima colle

genti che tuttora rimangono erranti nel labirinto della barbarie, e contro questa insomma virilmente lottare, serbando al tempo stesso un pietoso rispetto per gli uomini che ancora appieno fanno manifesta l' antica sciagura. Spetta inoltre a tale società, e per così dire repubblica di nazioni, il promuovere ovunque il discioglimento di ogni dipendenza tra le diverse genti che giustificata non sia dal costume incivile dei suggettati, che ordinata non apparisca al generale perfezionamento, e lo imporre occorrendo ai riluttanti i suoi giusti decreti, perocchè forte irresistibilmente essendo fatta dalla unione, può risparmiare in tal guisa alla causa della umanità quei trionfi che costano troppo sangue. Spetta in terzo luogo alla medesima il por freno alla tirannia, qualunque ne sia la specie, che internamente affligga talvolta gli Stati, e lo impedire, col dar forza alla giustizia, che si prolunghino le nefande civili lotte, e si avvicendino le orribili civili vittorie. La riprovazione di quello che al presente si appella intervento, dette origine a una transazione tra le nazioni già ravvivate e i dispotici principati; e certamente, secondo i tempi, non fu cosa di poco momento che questi acconsentissero a starsene neutrali nei rivolgimenti degli altri popoli; ma peraltro ciò che fu ripiego opportuno, ove si ponga qual massima universale e assoluta, è un assurdo morale e politico; perocchè se è male lo intervenire per sostenere colla forza le cose detestate dalla retta opinione, è bene lo intervenire per liberare le città dalla oppressione di una forza cieca o corrotta, per dar modo alla opinione generale di pronunziarsi liberamente, e per togliere di mano le armi alla fazione che si indraca contro un popolo inerme; ed anzi è cosa sovra ogni altra desiderevole per l' universale progresso che si formi tra le nazioni giunte a civiltà più matura un supremo potere che, arrestando ovunque gli eccessi della tirannide e della licenza, salvi le società dal furore delle parti, dallo scompiglio dei subitanei rivolgimenti e dalle atroci vendette delle succedenti riscosse, e non permetta che il nequitoso o dissennato volere di chi dovrebbe governando spingere al bene le repubbliche, o pure degli ambiziosi che, agitandosi ed agitando, sperano di inalzarsi, tronchi le radici della società civile, o l' effezione

impedisca di tale ordinamento che, guarentendo che la utilità comune non ceda al vantaggio di pochi o di un solo, sia della vera libertà civile stabile fondamento. Nè buone sono le ragioni per le quali recentemente uno scrittore italiano giudicò doversi riprovare l' intervento, ancorchè non abbia altro fine che di far cessare le civili discordie o la violazione ostinata delle leggi della morale e della giustizia nel seno di uno Stato.[1] Esso pensa la libertà di un popolo essere inviolabile, nè la corruzione morale menomare l' obbligo di rispettarla;[2] e quando uno Stato è in preda alla guerra civile, il soccorso di armi o di tesori dato ad una delle parti tornare ad offesa ed oppressione dell' altra, anzi ad oltraggio di ambedue nel loro diritto comune che la libertà sovrana della loro patria sia rispettata ed illesa.[3] Ora di questi argomenti facilmente apparirà la fallacia, se si consideri che la sovrana libertà degli Stati sostanzialmente non differisce dalla libertà degli individui; e se questa mai si converte nel diritto di fare il male, mai siffatto diritto starà nè pure nella prima, conciossiachè l' una e l' altra dipendano dalle stesse ragioni morali. Prima della constituzione tra le nazioni di quel potere del quale abbiamo poco innanzi parlato, l' uso di intervenire certamente sarebbe pericoloso, perchè da questo facilmente si passa alla dominazione; ma per se stesso non sarebbe essenzialmente una lesione della libertà, della indipendenza degli Stati. Infatti lo intervenire nelle guerre civili per amore di giustizia non è far beneficio a una parte ed ingiuria ad un' altra, ma bensì far beneficio all'intiera nazione. Nelle guerre civili coloro che s' intramettono ordinariamente son pochi, a confronto del numero di coloro che rimangono tranquilli, ma che pure coll'animo stanno o coll'una o coll'altra parte; e rade volte avviene che tali lotte non sieno ineguali, e che non trionfi la causa generalmente più odiata. Ora se l' intervento abbia il fine di disarmare l' una parte siccome l' altra, per consultare di poi la volontà della intiera nazione, e darle agio di pronunziare il suo voto sulla cosa che ha data origine alla guerra civile, non

[1] Mamiani, *Di un nuovo diritto europeo*, Cap. 9, § 4, Cap. 12, § 4 e seg.
[2] Cap. 12, § 7.
[3] Cap. 9, § 4.

offende la libertà degli Stati ma la protegge. La libertà di diritto, giova ripeterlo, è racchiusa come per gli individui così per gli Stati entro i limiti della legge morale. Gli uni e gli altri son liberi di cooperare come vogliono al bene universale, ma non già di impedirlo. Ora la guerra civile che certamente tale cooperazione impedisce, annulla la libertà degli Stati; e chi questa restituisce, col por termine a quella, certamente coopera al bene della umanità, lo che vuol dire che eseguisce la legge morale. Del resto, quando le nazioni a società saranno composte, l' intervento sarà riguardato come necessario per conservare, ed estendere tal società, come ora da tutti si vede la necessità di un potere che l' ordine civile conservi. Spetta ora alle nazioni già indipendenti e libere il farsi iniziatrici di una politica che miri non ad opprimere, bensì a liberare, non a disgiungere, bensì ad unire, se vogliono gettare le fondamenta di una pace sincera e durevole; perocchè la pace colla comune libertà si accompagna. Per lungo tempo fu la prudenza politica unicamente inspirata dalla brama di dominare; e questa fu sempre principio di disunione, perocchè ricordo antico, ed accreditato per le riprove della esperienza, è che dividendo si tiene l' impero. Più temperata, ma non meno iniqua, la politica recentemente si volle dar vanto di conservatrice; e, non pensando che tutto ciò che è male necessariamente debbe in un modo o in un altro cessare, ostinossi a volere tener ferme le divisioni, le dipendenze e tutti quanti gli sconci di antica data. Ma torrà le divisioni forzate, scioglierà gli imperi discordi quel progresso perfettivo al quale da una forza invisibile è sospinta l' umanità, quel progresso che non avverrà che si arresti prima che le genti disperse sieno tutte ricongiunte con fraterno legame, ed agli imperi calamitosi degli uomini siasi sostituito il benefico impero d' Iddio.

Tale indubitabilmente è la meta alla quale col volgere dei secoli conviene che finalmente vada a far sosta il genere umano; ma non si può prevedere quando gli sarà dato di giungervi. Certo è che il perfettivo progresso debbe innoltrarsi successivamente e per gradi al pari di tutti i fatti che derivano da cause limitate. Anzi il volerlo troppo affrettare lo ri-

tarderebbe. Quindi è che non vuolsi disgiungere da una giudiziosa conservazione di quell'ordine che da lungo tempo hanno le città diverse o le diverse nazioni, ancorchè buono non sia; perocchè al progresso si oppongono le mutazioni intempestive, e la legge della opportunità non si mette in non cale senza fare infelicissima prova, siccome sempre la fanno i novatori volgari. Ed è appunto per la necessità di conciliare opportunamente il rinnuovamento colla conservazione, che ben sarebbe che i governi civili fossero, quanto è possibile, scevri di passioni e lontani dalle parti; che non fossero troppo solleciti nel dar mano alle riforme, ancorchè per se stesse utilissime, quando al presente non otterrebbero il favore generale, e per converso non che contrastare, anzi coadjuvassero l'effezione di tutti quei miglioramenti che la comune opinione approva, e che perciò non sarebbe senza pericolo il procrastinare; sarebbe bene insomma che nulla innuovassero prima che da una libera, ma non intemperante nè licenziosa disputazione fosse nato un generale consenso, e che poi contro questo non si ostinassero o instigati da orgoglio, o dandosi a credere di essere più savj o migliori della generalità dei cittadini; il che fu sempre mai solenne pazzia; perocchè la saviezza e la bontà generale si è il fonte onde attingono la loro saviezza e bontà gli individui. I quali, conviene ricordarlo, per singulo non sono sufficienti a fare nè il bene nè il male generale, ancorchè sieno tristissimi o prestantissimi; ma come la ignoranza e stoltezza popolaresca e l'accordo di una fazione sono le cagioni del primo, così del secondo è condizione un generale consenso, onde nasca una cooperazione più potente della malvagità che il contrasta. Perciò bisogna che questo consenso si formi, e dopo formato chiaramente si manifesti. Quando una fazione tiene realmente l'impero, il potere civile, che sa di dovere andarle a seconda, ha interesse di scrutinarne il volere, e facilità di conoscerlo, perchè troppi e continui sono i rapporti pei quali è per così dire con quella individuato. Ed infatti noi veggiamo che i governi, quanto più sono dispotici, tanto più sono animati dallo spirito di una casta ovvero aristocrazia per lo più militare, nella quale propriamente sta la potenza dispotica, benchè i suoi membri come individui nella

servitù sieno i primi. Ma quando il governo debbe procedere condotto dal comune consenso, unico mezzo per riuscire a conoscere sì fatto consenso sono i suffragj. Perciò quello che al presente si appella voto universale dovrà estendersi a mano a mano a tutto ciò che appartiene alla politica generale, e soltanto la legislazione che richiede cognizioni più speciali dovrà essere affidata ai parlamenti. Ma se il governo che non è fazioso si astiene da precipitare anche i miglioramenti, quando ancora la nazione non è apparecchiata a riceverli, favorisce peraltro l'opera perfettiva con prudente sì ma universale e continuo provvedimento. Promuove l'adempimento delle condizioni del progresso, leva a tempo gli ostacoli, ovviando agli incovenienti che ogni trasformazione dell'ordine inveterato, ancorchè fatta per convertirlo in meglio, per se medesima apporterebbe. Provvede per conseguenza alla educazione sociale; imperocchè gli individui non solo alla famiglia, ma ben anche alla patria appartengono, nè questa dee trascurare di avvalorare le forze nascenti, e di piegarle a quel fine comune al quale si debbono indirizzare, e così di evitare in gran parte la penosa necessità di reprimere molti misfatti. Similmente prende cura precipua della istruzione politica, la quale conviene che riceva la massima diffusione, affinchè la ignoranza non impedisca il progresso, e il suffragio universale, che della libertà civile è la essenza, verifichi l'antico, ma piuttosto profetico che sperimentale dettato essere la voce del popolo voce d'Iddio. A ciò presentemente nulla è che supplisca se non la stampa periodica. Ma questo modo di libero insegnamento non è sufficiente a raggiungere pienamente lo scopo, e converrà che finalmente o il comune o la provincia o il governo avvivino il senso comune politico, quel senso comune che è infallibile quando è concorde, e quella volontà generale della quale il governo debbe essere il potere esecutivo. In secondo luogo mantiene illesa, quanto la civiltà lo consente, la libertà di ciascuno e inalterabile la eguaglianza; facilita l'accrescimento della divisione e collegazione del lavoro, procurando che la società si estenda oltre i limiti della nazione, ma per altro senza che avvenga una intempestiva esportazione o trasposizione dei capitali da lungo tempo distribuiti per le di-

verse industrie dello Stato, imperocchè per tale distribuzione nasce un modo di società che non è lecito da un istante all'altro alterare o interrompere; e, per questa stessa ragione, nè pure permette che un improvviso afflusso di prodotti stranieri arresti subitamente una parte della produzione paesana, nè che una repentina ed insolita esportazione turbi il consueto ragguaglio nelle permute; adopra insomma tutti quei temperamenti che sono adattati non a privare la società di ciò che in ultimo apporterebbe un comune vantaggio, ma a condurla al medesimo termine gradatamente, ed a farla progredire più equabilmente e senza disordini, e per conseguenza in realtà colla maggiore prestezza possibile, benchè forse in apparenza più lentamente. Alimenta inoltre il lavoro che non è atto a portare un frutto giornaliero nè permutabile giornalmente; qual sarebbe il lavoro scientifico, le produzioni del quale non vagliono nulla se non sono condotte a fine con lunga ed ostinata pazienza, e spesse volte quanto più merito hanno, tanto più stentano ad essere convenientemente apprezzate, tanto più difficilmente divolgansi; provvede ancora agli inabili, conciossiachè la società non deggia permettere che i suoi benefizj dipendano punto dalla fortuna; ed infine allorchè vede esser tempo di lasciare libero corso alla traslazione dei capitali ed alle commerciali vicissitudini, rimedia con un pieno risarcimento al danno di coloro l'opera dei quali cessa di essere domandata, finchè per nuove occasioni sia trovato il modo di rendere nuovamente utili le forze già ridotte a non essere più operose; e tutto questo fa non senza guardare che la imposta, dalla quale deriva ogni suo mezzo d'azione, non trasponga il male piuttosto che rimediarlo.

Per tali cure e provvedimenti il governo della città si raffigura al governo della famiglia; conciossiachè l'uno e l'altro richieggano uguale prudenza, uguale provvedimento, sollecitudine uguale del bene comune. Ma l'azione governatrice nelle città non è altro che un modo di cooperare all'effezione dell'intento comune, e facendo per conseguenza parte del lavoro sociale, è come tutte le altre giustamente remunerata per la uguale partecipazione al resultato col lavoro sociale ottenuto. Perciò il governare non è un privilegio, ma un ufficio, il

quale ha la sua ragione nella necessità della divisione del lavoro; e chiunque n'è incaricato della società fa parte, è obbligato al pari di tutti gli altri uomini a dar conto alla società delle proprie azioni; ed anzi più di qualunque altro; perocchè facilmente può farsi il più esiziale perturbatore dell'ordine sociale; e finalmente, è amovibile anche per ragione di insufficienza. Grave infatti anzi formidabile officio è quello di tenere il pubblico potere, e talora di volgerlo a male vien fatto alla balordaggine più che alla prava accortezza. Però il governare si addice a chi sia fornito delle qualità più eminenti, e che più radamente si sogliono insieme accoppiare; si addice all'uomo sommamente prudente, che alla esatta cognizione del presente accoppia la scienza del passato e la previsione del futuro, e per questa triplice sapienza è in condizione di bene determinare ciò che pronto eseguimento richiede, e ciò che debbe essere riservato a più opportuna occasione; si addice all'uomo forte e costante cui non smuove nè il biasimo nè la lode, che va diritto al suo scopo senza curarsi di piacere alle parti, ma bensì compiacendosi di sua giustizia; e principalmente si addice all'uomo privo di orgoglio che sa tutto essere vanità fuorchè del dovere l'adempimento. Per l'opposto il governo della famiglia è un inviamento di questa alla cooperazione sociale, e non già per se stesso cooperazione diretta; però soltanto gli affetti e le consolazioni domestiche lo ricompensano. È altresì un privilegio accordato dalla stessa natura a colui che è già maturo di senno, di forze è più valido, e della famiglia è sostegno, che solo è abile a custodire le facoltà lasciate dagli avi alla loro discendenza come depositario fedele, e ad accrescerle col suo lavoro. Il padre, perciò che in lui solo si fa concreta la prudenza e la forza della famiglia, è principe naturale di questa, ed è il più atto di tutti a ben regolarla, perchè ad ogni suo difetto supplisce l'esserle soprammodo devoto. Per lo che ben si vede quanto sia cattiva rettorica il chiamar padre chi sia rivestito di potestà civile, e si comprende altresì la ragione per la quale, oggi che il fuoco di libertà minaccia di struggere ogni mala signoria, talvolta i despoti si provano a ingentilire con quel nome un non so quale privilegio di governare, quasi volessero

celare colla onesta sembianza della parola la disonesta arroganza. Dopo le sanguinose ebbrezze, colle quali si chiuse la prima metà del presente secolo, mancava che le muse coronate venissero a spippolare queste arcadiche ciance.

Ma se vero è che il progresso debbe innoltrarsi per gradi, certo è del pari che in proporzione che si vanno moltiplicando i rapporti, e ristringendo i legami sociali, sempre più si dee far sentire il bisogno e manifestare la convenienza che la società si accresca in estensione e concordia; è perciò che, continuando, necessariamente vie più si accelera il progresso civile, ovvero l'umano perfezionamento nel quale si converte; anzi il perfezionamento altresì di tutta quanta la natura colla quale l'uomo è in rapporto e in certo modo dell'ordine stesso dell'universo; perchè se è vero che nel nostro cerchio terrestre la materia è ordinata allo spirito, il sensibile al sentimento e per questo all'intelligenza ed al bene, ottenebrata essendo la intelligenza e il bene cambiato in male, anche il mondo sensibile più non ottiene il suo fine. Ma la natura sensibile e lo spirito che sente ed intende certamente son parte dell'ordine universale; perciò il dicadere dell'uomo guastò l'armonica composizione di tutto il creato, ed all'opposto la restituisce il suo risorgimento.

Riepilogando ora il nostro discorso volto ad investigare e definire l'essenza del fine necessario della esistenza ed attività dell'uomo, e a dichiarare le condizioni del suo progressivo conseguimento, ricorderemo di avere detto imprima essere necessaria la conservazione dell'ordine universale, conciossiachè per questo più pienamente si manifesti la causa creatrice dell'universo. Fu per noi poscia avvertito che la ragione per la quale l'uomo fu dotato di attività sta nel bisogno della conservazione della sua stessa esistenza in quello stato di perfezione che ottenne in principio; e che, dopo il suo volontario dichinamento, la conservazione stessa dell'ordine richiedeva che gli fosse largito un nuovo potere, affinchè l'umanità diventasse riparatrice del disordine che aveva in sè effettuato. Oltre alla conservazione e felicità propria o generale, non è altro fine al quale l'individuo volga le azioni. Ma il bene individuale dal comune dipende; e per l'opposto del bene o per-

fezione che l'umanità perdeva, e che pure debbe recuperare perchè l'ordine non rimanga alterato, necessaria è la restituzione per cooperazione degli individui; imperocchè l'umana libertà sarebbe impossibile, se di tale restituzione non fosse effettrice. E se l'umano individuo invano si ripromette felicità prima che il bene sia giunto ad universale pienezza, ragion vuole ch'ei s'adopri nel coadjuvare il generale perfezionamento; a qualunque altro scopo intendendo, si porrebbe in condizione di dovere contrastare al necessario progresso della umanità, perciò imprenderebbe fatica inutile, e tale che invece di bene il male gli apporterebbe. Atta a coadjuvare il perfezionamento è soltanto l'azione sociale; la quale sarebbe desiderabile che massima fosse dal canto di tutti, e massima sarà veramente allorchè sarà uguale la distribuzione del prodotto socialmente ottenuto, ovvero di ciò che la esistenza conserva ed appaga. Nella uguale remunerazione del lavoro consiste dunque la società perfetta, quella senza la quale è impossibile la perfezione umana.

CAPITOLO NONO.

Della legge morale e del dovere.

La necessità di intendere a un fine, e di ordinare le azioni al medesimo, come per connessione di discorso la ragione ne diviene consapevole, si converte in legge morale. L'uomo è obbligato ad agire in conformità di necessarj giudizj, conciossiachè sommo principio di sua attività sia la stessa ragione, della quale è legge il non contradire nè direttamente nè indirettamente all'evidenza delle proprie idee, nè all'intuito ond'è germogliata. Ora in quella guisa che la ragione puramente speculativa contradirebbe ai proprj giudizj se, dopo avere discoverta per connessione di discorso la necessità di un successo che le forze umane soltanto atte sono ad effettuare, impugnasse dappoi la necessità per ciascuno individuo di cooperare a quello, così la ragione pratica alla speculativa contra-

direbbe, lo che vuol dire a se stessa, quando non volgesse l'azione, che a sua posta può regolare, a quel fine che sa doversi necessariamente e solo raggiungere. La obbligazione morale nasce dunque dal concetto di un fine necessario, e dall'essere la facoltà che ha tale concetto quella stessa dalla quale prende principio non solo il proponimento, ma altresì la esecuzione di questo, e dall'avere certa coscienza di tale suo doppio potere. E che quindi realmente proceda, nè possa avere altra origine, difficile non è l'accertarsi; imperocchè, se la volontà non è se non il desiderio determinato dalla ragione, chiara cosa è che la volontà non è sottoposta a legge diversa da quella della ragione.

Conviene pertanto distinguere la necessità del fine dell'umana attività come vero assoluto, da questa medesima necessità come legge. Come vero assoluto è independente da qualunque umano ragionamento, ed appartiene, per così dire, alla logica divina creatrice e conservatrice dell'ordine universale. Ciò è proprio altresì di tutte le verità, perciò che tutte sono obiettive, e la ragione da sè non le trae, ma le discuopre. Peraltro tal verità non è legge finchè non è divenuta anche relativa, lo che vuol dire finchè la mente nostra non l'abbia come appropiata a se stessa; prima infatti che all'umano subietto sia nota, non solamente manca l'obbligazione, ma questi non ha nè pure la possibilità di operare in conformità di quella. La obbligazione morale è dunque condizionale, avvegnachè la condizione dalla quale dipende debba necessariamente avvenire, perciò che assoluta è la necessità che l'uomo consegua il suo fine; per la qual cosa conviene inferire che l'uomo alla legge morale è soggetto, non solo per la sua natura di ragione dotata, ma di più perchè questa è illustrata dal vero relativamente al principio ed al fine dell'universo e della propria esistenza ed attività. Quale sia questo fine noi lo abbiamo detto altra volta; perciò, senza ripetere la somma delle deduzioni nostre, passeremo a dirittura a definire la legge e la diremo « necessità di ragione per la quale il soggetto umano, come ragionevole e libero agente, è obbligato a cooperare al generale perfezionamento dell'umanità, perchè questa ritorni a conformarsi all'ordine univer-

sale, e così la causa creatrice più pienamente si manifesti, e si contempli. »

La legge morale, come testè si avvertiva, si diparte dal concetto di una assoluta necessità. Ma lo scadimento umano, che fu principalmente un pervertimento della ragione, aveva resa questa insufficiente non solo ad inalzarsi per se sola al concetto della necessità che della legge è principio, ma era stato altresì cagione che si falsassero generalmente quelle somme verità dalle quali si sarebbe dovuto tal concetto dedurre. Da una stessa ragione era derivata la necessità della discesa e del risorgimento. Ma la prima non sarebbe avvenuta, se universalmente si fosse conservata incorrotta quella scienza la quale doveva all'incontro iniziare il perfettivo progresso; era perciò inevitabile una generale diffusione dell'errore, e dopo che questo ebbe partorito il massimo male, affinchè la necessità del risorgimento si convertisse in legge, faceva d'uopo che una nuova rivelazione la facesse palese alla ragione umana. Ed infatti prima del Cristianesimo propriamente legge morale non v'era; tanto è vero che quello stesso popolo il quale fu privilegiato a serbare incorrotte le antiche credenze aveva una legge particolare, atta a preservarlo dagli errori che delle altre genti rendevano deturpati i costumi, mentre aspettava da una soprannaturale manifestazione la legge che, dal vero ch'ei conosceva svolgendosi, doveva richiamare a nuova vita il genere umano. Non è già che anticamente ai Gentili mancasse il concetto di legge; dalla stessa coscienza di sua ragione l'uomo trae certamente la persuasione che alla ragione appartenga il regolare le sue azioni esteriori; ma peraltro cotal concetto era necessariamente mal definito, nè l'antica filosofia seppe giammai distinguere il dovere dal naturale appetito della felicità, però confuse talvolta il vizio colla virtù, più spesso la dottrina morale colla prudenza, ed altro non seppe fare di meglio che dettare aforismi e sentenze per educare gli uomini a una temperanza pratica o ad una austerità stravagante, promettendo o per l'una o per l'altra la bramata felicità. Soprannaturale dunque è il principio di quella scienza che è condizione della legge. Tale scienza peraltro si acquista per raziocinio, e si può dire per

conseguenza che la stessa ragione determini la legge che dovrà seguire come motrice della attività umana, e così divenga in certo modo legislatrice e suddita di se medesima; sebbene, perciò che necessario assolutamente è il concetto determinativo della legge, sia piuttosto il vero obiettivo che, manifestandosi alla ragione, per così dire le detta il giudizio che ha potere di vincolarla.

Il concetto di legge essenzialmente comprende un subietto e un obietto. L'obietto della legge morale è determinato dal fatto dello scadimento umano, e dai rapporti che questo fatto ha coll' ordine universale. Abbiamo altra volta avvertito come non è da mettersi in dubbio che l'uomo fosse primitivamente creato con quella maggiore perfezione che la sua natura comporta; quindi è che la prima legge non potè avere obietto diverso dalla conservazione di tal perfezione. Come l'uomo violasse la legge, e come volontariamente si degradasse è questione che risolve la più antica storia, confermata sostanzialmente dalle tradizioni di tutti i popoli, benchè miste di fantasie favolose in apparenza tra loro disparatissime. [1] Ciò che la sola ragione basta a rendere indubitato è che, per conservare l'alto suo grado, bisognava che l'uomo incominciasse da riconoscere in se stesso una imperfezione necessaria, essenziale, unita a una perfezione relativa largitagli dalla causa creatrice, e da questa ordinata al fine universale della creazione, e che perciò pienamente alla prima volontà la propria sottomettesse, anche senza comprendere la ragione dei suoi decreti. E poichè la perfezione e il potere dell'uomo consistevano appunto nella subordinazione del suo volere a quello della causa creatrice, la presunzione orgogliosa di pareggiare la sua ragione alla mente infinita, e il desiderio di una impossibile indipendenza dovevano cagionare necessariamente la somma ignoranza e la somma impotenza, ovvero convertirsi in principio di imperfezione che sempre più doveva irreparabilmente farsi maggiore. Ma dicaduto l'uomo per fatto proprio, la stessa necessità dell' ordine universale richiedeva che fosse suggettato a una nuova legge, avente per obietto la riparazione del disordine,

[1] Vedi Nicolas, *Studj filos. sul Cristianes.*, Part. 1, Lib. 2, Cap. 4.

del quale erasi fatto autore colla sua folle dissensione dall'assoluto e necessario volere. Ma se una volta i destini dell'umanità saranno nuovamente adempiti con quella massima perfezione alla quale in principio era fatta, tornerà la legge morale ad avere per obietto la conservazione dell'ordine restituito, il quale, per virtù dell'ottimo componimento sociale, non sarà più messo in pericolo per deviare di individui.

Ma se tali sono la condizione e l'obbietto della legge morale quali esposti gli abbiamo, se ne deduce che questa impropriamente si appellerebbe legge di natura, e che anzi l'una riguardare si deggia come l'opposto dell'altra. La legge infatti è naturale quando deriva unicamente dai rapporti delle forze e delle potenze, per modo che l'obietto ne è determinato invariabilmente dalla natura e dalla vicendevole corrispondenza delle une e delle altre, quando insomma, essendo da forze estrinseche fatalmente le potenze attuate, diviene affatto impossibile o che manchi alcuna volta l'effetto, o che avvenga un effetto diverso da quelli che altre volte sono avvenuti, posto che le condizioni sieno le medesime o identiche. All'opposto la natura conoscitiva e l'attiva e la medesimezza del loro principio, la quale rende possibile l'armonia tra il conoscimento e l'azione, sono bensì condizioni senza le quali mancherebbe la legge morale che, logicale essendo essenzialmente, dee pure in qualche modo costringere una forza attiva; ma da queste condizioni nè propriamente deriva la legge, nè determinato è il suo obietto, siccome pure esser dovrebbe a volere che la medesima fosse annoverata tra quelle che dalla natura tolgono il nome. Colle quali fu nondimeno spesse volte confusa: e però si pretese di definirla considerando solo il subietto, senza avvedersi che, quando dalle facoltà o dalle inclinazioni naturali si potesse dedurre, sarebbe legge fatale e non già puramente logicale, come necessariamente conviene che sia se la libertà non è una chimera. Nè questo fu il meno grossolano dei tanti assurdi nati dalla pretensione di volere trovare il principio morale senza rivolgersi all'Assoluto.

Abbiamo detto che condizione della legge morale è la scienza della assoluta necessità dell'umano perfezionamento, il quale, perocchè spetta alle sole umane forze lo effettuarlo,

è della legge stessa l'obietto; e che tale assoluta necessità si connette colla volontà creatrice e conservatrice dell'ordine universale, ed è notificata alla nostra ragione per soprannaturale rivelazione. Da ciò viene la conseguenza che la volontà creatrice e rivelatrice di se medesima sia principio supremo e la conservazione dell'ordine del creato ultimo fine della legge morale;[1] come altresì di tutte le leggi; imperocchè la prima causa, creando i varj naturali poteri, ne determinò pure i fini peculiari, e questi rese connessi in modo che pel loro conseguimento universalmente conservasi la esistenza, ovvero l'ordine universale delle esistenze. Diversa dunque è la legge morale in se stessa dalle leggi naturali, ma identica rispetto al principio ed al termine. Quindi possiamo formarci il concetto di legge universale, e definirla « la necessità, derivante dal volere creatore, e comune a tutte le forze e materiali e spirituali, di concorrere alla conservazione dell'ordine del creato, nel modo determinato dalla loro natura. »

Il subietto della legge morale è l'uomo o più propriamente la sua ragione, come principio attivo supremo. La ragione, come abbiamo già detto, rimane obbligata dal suo stesso giudizio; e questo perciò si converte in imperativo a riguardo di quella; o piuttosto è la verità che, come è dalla ragione appresa, impera alla ragione medesima qual facoltà che promuove l'azione; e, conciossiachè la verità della quale

[1] Che principio della legge è la mente divina, e condizione la notizia di un sommo principio è verità che non sfuggì nè pure ai filosofi antichi; tra i quali Cicerone, che potrebbe appellarsi il filosofo eclettico, chiaramente la espresse. Meritano di essere ricordati i seguenti passi: « Si mndo, » ut iidem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quæ jubet ea quæ » facienda sunt, prohibetque contraria, eadem ratio, cum est in hominis » mente confirmata et confecta, lex est. » *De leg.*, lib. 1. — « Legem neque » hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum; » sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi » prohibendique sapientia; ita principem legem illam et ultimam, mentem » esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. » — « Erat » enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, » et a delicto avocans: quæ non tum denique incipit lex èsse cum scripta » est, sed tum cum orta est: orta est autem simul cum mente divina. » Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis. » *De leg.*, lib. 2.

parliamo non sia se non la volontà della causa prima, l'imperativo a questa risale, talchè la ragione speculativa altro non fa che replicare in sua persuasione l'imperativo divino che la parola rivelatrice le detta.

L'azione ordinata allo scopo necessario, condizione necessaria del conseguimento di questo, è la materia della legge o del comando del quale, come testè si accennava, la nostra ragione è subietto e principio; tale azione insomma è il dovere. Può definirsi dunque il dovere « l'azione che per legge morale è obbligatoria. »

Il dovere, non altramente che lo imperativo al quale corrisponde, è astratto o concreto, assoluto o relativo, generale o particolare, sostanziale o accidentale, positivo o negativo. Dovere astratto, sostanziale, assoluto è la cooperazione all'umano perfezionamento; e perciò la idoneità, l'attitudine a contribuire a questo è, per così dire, l'essenza necessaria della azione morale, ovvero ciò che tutte le azioni debbono avere acciocchè possano dirsi corrispondenti alla legge. Dotata di tale attitudine, l'azione dicesi buona; perciò che la perfezione umana, al rinteramento della quale è ordinata, col bene si compie. Questo anzi, benchè consista nella pienezza di perfezione, e sia per conseguenza propriamente indivisibile, pure si riguarda anche come moltiplice e capace di graduato incremento; e perciò dicesi bene anche ogni perfezionamento speciale, e buona ogni azione dalla quale in qualsivoglia modo un perfezionamento dipende. Conciossiachè buono si appelli ciò che in sè del bene ha il potere; e quantunque cotal parola anche in senso generale si prenda, e si usi per esprimere ogni atto o potere sufficiente a raggiungere un fine, pure propriamente si applica alla causa conservatrice o effettrice del bene, ed ai mezzi che servono ad eseguire il suo intento, ed ai fatti che realmente lo adempiono. La intelligenza che somma potenza è del bene, è altresì la sua unica causa; perciò, tra le esistenze create che si conoscono pel sentimento, l'uomo solo è di bontà capace, e perciò pure la intelligenza perfetta, la quale è atto perfetto, è bene e bontà infinita, lo che vuol dire essenzialmente creatrice di esistenze capaci di bene. Per l'opposto, perciò che la imperfezione col

male necessariamente si termina, dicesi malvagia o cattiva la causa e l'azione dalla quale quella dipende; e l'uomo, tra le esistenze create che si conoscono, è pure il solo che abbia la trista prerogativa di potere essere malvagio.

Dovere parimente assoluto è il concorrere alla effezione di tutto ciò che è condizione senza la quale non è possibile in verun modo eseguire la legge. Tra sì fatte condizioni è principalissima la società civile ed il suo progressivo perfezionamento; perciò la colleganza sociale sarebbe doverosa assolutamente, se non fosse più propriamente condizione dell'acquisto della coscienza della legge e dei doveri che ne derivano. Fu pertanto la stessa natura che gli uomini costrinse imprima coi legami della famiglia; poi la utilità vicendevole spinse le famiglie ad unirsi nel civile consorzio. Il quale naturalmente anderebbe progressivamente perfezionandosi, se a ciò non fossero di ostacolo e la discordia degli interessi, originata da intemperanza e cecità di amor proprio, e le istituzioni fattizie introdotte ab antico nelle città per colpa dei tempi, delle quali oltremodo son teneri gli uomini che vanto si danno di essere conservatori, per cagione o di ignoranza o di orgoglio che nelle false opinioni si ostina, o per lo amore dei privilegj che una viziosa civiltà dette, e una civiltà migliore minaccia di togliere. Perciò il dovere di concorrere al perfezionamento civile propriamente convertesi in quello di dar mano a distruggere la ineguaglianza in tutte quante le sue moltiplici forme. Questo dovere diversamente si particolarizza, secondo le specificazioni diverse del lavoro sociale; e per causa di esempio, ne spetta principalmente l'adempimento ai cultori delle civili dottrine col rettificare le false opinioni, e combattere col discorso i sofismi coi quali si sogliono aonestare gli abusi inveterati, ed istruire la generalità poco atta di sua natura a discernere il buono dal reo nelle istituzioni civili, e che, procedendo piuttosto con passione che con ragione, corre facilmente agli eccessi; spetta del pari ai detentori del pubblico reggimento lo indirizzare a grado a grado opportunamente e con pratica prudenza gli ordinamenti civili alla vera società, lo che vuol dire alla somma uguaglianza ed alla perfetta giustizia, e l'ovviare alle rivoluzioni e ai disordini, ce-

dendo alla verità provata e divolgata, e non già resistendole, o procurando turpemente che non si divulghi, come fanno i governi che per virtù civile intendono una sottomessione assoluta, e con vieta e sfrontata menzogna chiamano rivoluzione e disordine il non inchinarsi al loro arbitrio, il quale è veramente sommo disordine e principio di tutti i disordini; spetta pure ai medesimi il dar mano alla formazione di quella società una ed universale che siccome abbiamo già detto, è termine necessario del progresso perfettivo, sforzandosi di estendere la civiltà surta dal cristianesimo alle genti che vivono tuttora nella barbarie, concorrendo a ridurre ad integrità le nazioni delle quali sieno disgiunte o male aggregate le membra, ed a ravvicinare le nazioni già fatte col moltiplicarne i rapporti, e adoperando infine anche la forza, quando sia necessaria, per questi nobili intenti, cioè a dire per riparare, non per conservare o accrescere gli sconci dei quali è stato cagione lo spirito di conquista. Di tutto ciò fa la legge un dovere; nè diversamente consiglia l' utilità; perocchè le nazioni come i singoli uomini non possono impunemente essere invidiose o spietate.

Dovere assoluto per ciascuno uomo è parimente il proprio perfezionamento, peculiarmente in ordine all' ufficio sociale nel quale intende di adoperarsi; perocchè, siccome abbiamo altra volta discorso, il singolare perfezionamento come dal generale dipende, così questo a vicenda promuove; e se l' uno è condizione della cooperazione al secondo, certo è che ciascun subietto ha nella propria persona l' obietto principale del suo dovere.

Dei doveri relativi e condizionali o singularmente determinati sono principio immediato le peculiari contingenze alle quali ciascun subietto si avvenga o per fatto proprio o d'altrui; ma di queste non occorre parlare partitamente, per non eccedere oltre i limiti di un discorso volto soltanto a determinare i generali principj.

Se il cooperare all' umano perfezionamento è dovere sostanziale, e come il genere sommo al quale tutti i doveri riduconsi, indubitabilmente è assoluto dovere il non impedire agli altri uomini di eseguire la legge, e per conseguenza il

non privare alcuno dei mezzi che adopera per sovvenire al raggiugnimento del comun fine, e per conservare la propria esistenza, e perfezionare la propria attività; tra i quali mezzi principalmente si annoverano i poteri materiali che non senza giusta ragione diconsi proprietà; perchè formati dall' uomo stesso colla materia somministrata dalla natura, sono certamente, come mezzi, un effetto proprio della persona che tali gli ha fatti col suo lavoro, e quasi il suo stesso lavoro trasfuso, immedesimato e reso perdurevole nella trasformata materia. Oltre a ciò l' umano perfezionamento, non potendo essere effettuato fuorchè con successivo progresso, in proporzione che le città o l' umanità progrediscono, è un fatto in parte compiuto, e che necessaria cosa è conservare acciocchè sia fondamento ai miglioramenti ulteriori. La conservazione dunque è condizione di quel continuo incremento di perfezione che della legge morale è l' obietto. Perciò il dovere di cooperare al generale perfezionamento necessariamente comprende il dovere di cooperare, occorrendo, alla conservazione della perfezione attuale, e molto più di non fare cosa alcuna tendente alla distruzione di quella perfezione sociale o di sostanza o di forma, alla quale per avventura sia pervenuta la città o la nazione, o a privare coloro che questa compongono del bene che giustamente da tale perfezione ritraggono.

Corrisponde adunque all' imperativo morale un dovere positivo; ma con questo è necessariamente connesso anche il dovere negativo. L' uno e l' altro derivano dalla medesima legge; la quale, obbligando ciascuno ad agire concordemente cogli altri per l' asseguimento di un medesimo fine, obbliga pure per conseguenza a non opporsi all' altrui concorde operare, e a non impedire di questo la continuazione col togliere ad altri la parte che gli è dovuta del frutto del comune lavoro, a rispettare insomma la esecuzione del suo comando. La legge dunque comanda l' azione e al tempo stesso dell' azione il rispetto. L' azione conforme alla legge è sustanza di quello che propriamente si appella dovere morale, e all' incontro il rispetto dell' azione è sostanza del dovere giuridico del quale diremo prossimamente.

CAPITOLO DECIMO.

Della libertà.

La legge morale è logicale necessità, colla quale il vero, tutta volta che è noto, obbliga la ragione degli affetti motrice e regolatrice. Come logicale necessità, l'umana attività non costringe in modo da togliere la possibilità che ne derivi un effetto contrario al concetto morale, benchè principalissima parte nelle umane azioni abbia la ragione stessa, ed anzi alla ragione sia dato di volgere a quale intento determini le facoltà più essenzialmente operatrici. Oppositamente pertanto ai fatti i quali con legge costante ed indeclinabile avvengono in modo corrispondente alla natura delle esistenze onde emanano, talchè da identiche cause e potenze nascono sempre identici effetti, le azioni umane possono essere coerenti come non coerenti alla legge; perocchè il retto giudizio obbliga la ragione pratica, ma non per questo lo spirito umano, come attivo potere, con impulso ineluttabile muove e determina. Lo proscioglie bensì dalla legge fatale del naturale instinto, cosicchè veramente la legge morale reca all'uomo pienezza di libertà, piuttosto che menomarla. Infatti, se la ragione scienza non avesse di un necessario fine, e non vedesse un assurdo assoluto in ogni altra intenzione che con quello non si accordasse, la ragione stessa soggiacerebbe alla necessità di obbedire all'appetito, che certamente è fatale, dell'umana natura; potrebbe, è vero, dirigerlo nella scelta dei mezzi e dei modi o della via da percorrere per giungere più facilmente a ciò che volta per volta e per occasione è suo scopo, cioè supplire alla cecità dell'instinto colla prudenza, ma non correggerlo in modo che, aspirando alla propria sodisfazione, servisse a un fine più nobile; per lo che tutta l'umana libertà si ridurrebbe a ben poco, e realmente s'adatterebbe alla legge naturale e al talento di ciascuno individuo; e ciò sarebbe anche invano, perchè l'appagamento dell'animo, come abbiamo già dimostrato, la virtù soltanto è buona a procurare.

Dicemmo già derivare dalla parola la infusione di quel concetto che, non solo converte in legge morale una assoluta necessità, ma compie al tempo stesso la libertà dell'umano suggetto. Questi dunque in uno colla legge la libertà riceve dalla parola che, la sua mente inalzando all'assoluto volere, lo abilita ad eseguire lo eterno ed immutabile decreto, e a non curarsi di quella larva ingannevole di felicità che pure, se gli mancasse tale istruzione della parola, sarebbe il solo fine al quale volgerebbe il pensiero e l'azione. Ma se il verbo rivelatore è fonte di libertà, convien dire che dopo la prima trasgressione della legge e la corruzione dei sommi concetti e la disunione del genere umano, onde nelle menti degli uomini venne a radicare un errore indelebile senza un nuovo affondimento della luce del vero, la libertà si facesse molto minore a quel che era avanti; perocchè, essendo gli uomini divenuti ignari della ragione di loro esistenza e del loro potere, la estrema imperfezione erasi resa inevitabile universalmente ed irreparabile, se una forza superiore non avesse imprima arrestato il declinare di alcune stirpi, per disporle ad udire di nuovo, e ad intendere il vero, e se dipoi non avesse risuonato tra queste una voce che richiamava a vita novella l'umanità.

La libertà dalla coscienza è attestata, e l'impugnarla sarebbe manifesta prova di mala fede. Pure si potrebbe obbiettare che l'ufficio pratico della ragione si limita a giudicare quale azione si conformi alla legge, e quale da questa discordi; che, se basta così fatto giudizio a eccitare o tenere in freno l'affetto, la libertà si dilegua, conciossiachè la ragione giudichi per necessità di discorso, e l'affetto eseguisca per necessità di natura; che, se all'opposto il giudizio della ragione a tanto non è sufficiente, è parimente tolta la libertà, conciossiachè non si vegga altro modo di regolare l'affetto. Ma questa argomentazione, benchè inreprensibile in apparenza, in verità nulla prova. Infatti, per costringere l'affetto ad eseguire la legge, non basta determinare con retto giudizio se l'azione imminente è moralmente buona o cattiva. Tal giudizio per certo non manca mai, nè il più delle volte è fallace; conciossiachè non vi abbia caso che passi inconsiderata la im-

portanza morale dei fatti ai quali o in un modo o in un altro dee prender parte la stessa ragione, e la sua sentenza sia determinata dai principj dei quali è persuasa. È perciò verissima cosa non essere muta giammai la voce della coscienza, la quale appunto consiste nella contezza di ciò che impone la legge, unita al comprendimento dell'accordo o della discordanza che v'è tra l'azione proposta e il comandamento di quella. Quando peraltro l'affetto è adescato da un atteso piacere, non è disposto ad essere dominato, ma domina, e luogo alcuno non lascia alla libertà la violenza di una passione che abbia già tutte le altre assorbite. Pure non è dimostrato con questo che a nulla si riduca la libertà; perocchè ciò non toglie che la ragione sia sufficiente a prevenire, ed ovviare la tempesta delle passioni. E veramente la libertà non in altro consiste. La ragione infatti regge l'affetto educandolo, cioè a dire volgendolo sì costantemente al piacere, che è solo suo muovente e suo solo termine, ma soltanto al piacere connesso colla esecuzione della legge; imperocchè, non mai cessando di esercitarlo collo stesso consiglio, lo rende sempre meno dipendente dalle occasioni, talchè a lungo andare avviene che il piacere disonesto o non ordinato a bene non lo muova più punto, o perchè apporti troppo turbamento nell'animo la coscienza di violare la legge nel procacciarselo, o perchè l'animo, avvezzo a gustare quel puro ed ineffabile gaudio che deriva costantemente dai virtuosi atti, qualunque altro diletto tenga per vile che scaturisca da opposta fonte. Così l'ufficio della ragione propriamente consiste nel formare un abito virtuoso, ed impedire per tal modo che naturalmente si formi un abito opposto, il quale per certo lascerebbe pochissimo luogo alla libertà. Le virtù così come i vizj altro non sono che abiti buoni o malvagi, secondo che si contiene entro i limiti che la legge gli impone, o all'opposto li oltrepassa il naturale amor proprio; il quale una si è delle condizioni necessarie all'azione umana; però, contenuto entro a quelli, è moralmente ordinato, laddove per lo contrario, abbandonato a se stesso, inevitabilmente di disordine è causa, e porterebbe anzi alla distruzione, che all'accrescimento del bene. Ma se le virtù come i vizj, quantunque massima opposizione sia tra

loro, hanno pure questo di identico che prendono ugualmente principio dall'affetto, il quale non ha per se stesso altro termine che il subietto e non pertanto è condizione di tutte quante le azioni, non anderebbe lungi dal vero chi dicesse niente altro essere la virtù che amor proprio costantemente subordinato alla legge, ed il vizio lo stesso amor proprio che al giogo della medesima sdegna di sottomettersi. Gli abiti buoni o malvagi variano grandemente nei diversi individui, forse in parte per varia inclinazione di natura dipendente da diversa innata disposizione, e sto per dire equilibrio delle forze che compongono questa macchina nostra animata, in parte da contingenze accidentali che sempre, come si sia, la natura umana modificano, e valgono grandemente a rattemprare l'indole degli individui. Fatto sta che ogni uomo appetisce alcuni piaceri con preferenza a tutti gli altri, e predilige gli oggetti che a procurarglieli sono adattati, e più facilmente in quelle cose riesce che maggiormente si accordano colla sua prevalente passione; nella quale sta propriamente ciò che si appella comunemente carattere dell'individuo; e questo secondo che tal passione è ordinata al fine dalla legge determinato, o pure è solita a deviarne, è virtuoso o vizioso, buono o malvagio. Perocchè le passioni per se medesime non sono nè cattive nè buone, ma tutte possono diventare buone o cattive secondo che al bene si volgono o al male. Anzi dalle forti passioni deriva la forte tempra dell'animo; e gli uomini nei petti dei quali una sola passione divampa e violentissimamente, appunto per esser sola, se fanno talvolta inorridire il mondo per grandi misfatti, lo fanno anche altre volte maravigliare per fatti egregj e sublimi. L'eroe in questo e il tiranno perfettamente si rassomigliano, e spessissimo il loro genio è radicalmente o sostanzialmente identico. Tanto è vero che le passioni si debbono governare, ma non estinguere, e nè anche si vuol procurare di mutarle, se pure la vita degli uomini, per passare senza infamia, non dee terminare senza laude.

I viziosi abiti si formano a grado a grado, non ignara essendone la ragione; la quale disapprova schiettamente imprima, poi si sforza di scusare i lievi trascorsi e di mano in mano i più gravi, e diviene sempre più facile ed indulgente,

in proporzione che il vizio crescente lascia minore appiglio alla sua difesa; perchè quando adottato ha un sofisma per ricuoprire le piccole colpe, ripetendolo spesso a se stessa, finisce col prestarvi fede; ed allora, appunto per essere a sè coerente, è costretta a confondere il vizio colla virtù. Nè molto studio abbisogna per ritrovare un pretesto coll' intento di aonestare l'azione illecita. Perchè quanto il senso comune è pronto ad avvedersi della verità dei principj morali dettati dalla parola, e procede senza incertezza, e quasi sicuro di non errare, nelle loro applicazioni speciali, altrettanto è tarda la ragione a ritrovare la connessione dei puri concetti, dai quali si deduce la essenza della legge, e per conseguenza non senza molta difficoltà può riuscire a definire con logicale precisione il dovere; onde avviene che la maggior parte degli uomini è inetta a confermare con ordinato e formale discorso le credenze acquistate per mezzo del senso comune. E se tanto la nostra ragione è fallace, basta il più delle volte ricorrere al raziocinio per portare l'oscurità dove è luce, il dubbio dove è certezza, e per sostituire insomma l'errore alla verità. Ciò riesce spesso ai filosofi, nè solo a quelli che l'amore del nuovo, del pellegrino e dello squisito conduce a dare nel chimerico, ma a quelli ancora che, mossi dall'amore del vero, si studiano di ridurre a scienza coll'argomento del discorso le generali credenze, e renderle indubitate; molto più dunque dee riuscire a coloro che, non si trovando d'accordo colla propria coscienza, sono per naturale amor proprio aborrenti da riconoscere di tenere falsa via, e per naturale amor proprio proclivi a discredere ciò che la loro ragione con distinta argomentazione non sa riconnettere colla evidenza. Non perciò l'errore toglie la colpa, quando è occasionata dal disaccordo delle opere colla precedente persuasione; anzi rade volte la toglie anche quando non è pensatamente cercato per difendere l'azione; conciossiachè, appunto perchè nessuno è perfetto sapiente, e proprio è dell'uomo l'errare, generale è l'obbligo, principalmente nelle cose che a morale si attengono, di sottomettere la ragione individuale alla ragione comune, la quale sola alla prima, che cieca per se stessa sarebbe, trasmette la luce del vero, ed è per così dire lo spirito che la

vivifica, e necessariamente convertesi in autorità incontrastabile per la maggior parte degli uomini che non hanno, e non possono avere estensione di giudicio bastante per criticarla, e pei quali per conseguenza val meglio il credere che il ragionare. Somministra principalmente argomento ad attenuare la pravità delle azioni la opposizione che si scorge tra ciò che anche il solo naturale discorso basta ad accertarne che di necessità dovrebbe essere se generalmente la legge fosse eseguita, e ciò che il fatto presenta. Ciascuno infatti in suo pensiero vede da tale esecuzione derivare qual conseguenza il maggior bene comune, laddove alla realtà rivolgendosi, vede essere le società divise in due parti, l'una delle quali tanto di piaceri è satolla quanto l'altra è assorta nella miseria, ed a pochi esser dato di cogliere i fiori che sotto l'occhio del tempo surgono fecondati dal sudore e dal pianto di molti. Agevolmente pertanto, per la osservazione del fatto, si acquista la persuasione che la legge sia più decantata che osservata, lo che diviene molte volte pretesto per non osservarla. E certo la opposizione testè indicata dimostra un gran sovvertimento morale, e dimostrandolo induce ad estenderlo; e così la barbarie, che la ineguaglianza sociale mantiene in vita, sarebbe propagatrice di se medesima, se la forza del vero irresistibilmente le società non spingesse a perfezionarsi, volgendo gli umani voleri a sempre più conformarsi all'ordine morale. Per discolparsi colla propria coscienza, l'amor proprio non di rado sofistica con esagerazione del vero. Così talvolta si esagera il bisogno di mezzi atti a conservare la esistenza, e perfezionare la nostra natura, o la sufficienza nostra o il pregio di nostre azioni, per giustificare l'avidità, la superbia, la sete di sovrastare, l'invidia, il disprezzo o l'odio dei migliori; ed esagerando un bene, si arriva con studiate menzogne a confonderlo col suo contrario; così pur troppo anche modernamente si è veduto esagerare la libertà civile per capovolgere la civile oppressione, ed all'opposto esagerare i pericoli di veri o simulati disordini e la necessità di mezzi non ordinarj per prevenirli, e coprire sotto i nomi più onesti o l'ambizione insaziabile o la vendetta implacabile o il furibondo dispetto di aver temuto, e pietose anche e gloriose

chiamare le fredde, le capricciose, le inutili, le scellerate stragi.

La coppa del piacere inebria l'anima; l'avidità dei mezzi materiali coll'acquisto si accresce; l'orgoglio, come nebbia che si sollevi dal fango paludoso del cuore umano, ottenebra la ragione; il desiderio immoderato della felicità si ostina pei disinganni, suppone in altri il contento che cerca e non sa ritrovare, e si converte in invidia di tutto ciò che non è suo ed in odio dei buoni; perocchè all'aspetto della virtù si sente troppo umiliato chi non ha forza di praticarla. In proporzione che l'uomo si inoltra nella discesa morale, quanto più si approssima all'imo, vede sempre meno la luce della verità, sempre meno intende il comando della legge, sempre meno avverte la voce importuna della coscienza. A grado a grado lo spirito può acquistare per l'uso una inclinazione malvagia quasi invincibile; perciò che non solo l'affetto cessa di rispondere all'eccitamento della ragione, ma questa stessa, dimenticando i principj morali e del dovere il concetto, più non crede infine ad altra legge che a quella che l'individuo s'è fatta per diuturna abituazione; per la qual cosa piuttosto che vestire le ali all'amore, acciocchè qual rinata farfalla si aggiri pei fiori che serbano eterna freschezza, e spirano eterno profumo, lo lascia ignobile e tristo verme immerso nel putrido limo.

I malvagi abiti, pei quali cotanto depressa e quasi estinta del tutto rimane la libertà del nostro spirito, naturalmente si formano pel frequente prevalere di passioni disordinate, sempre che non si esercitino costantemente le attive facoltà dello spirito nella esecuzione della legge in modo che a grado a grado si generi un abito di bontà che, sempre più rafforzandosi, divenga alfine fermo e costante, tanto da escluder quasi la possibilità delle azioni le quali disaccorderebbero dal proposito che in tale abito informasi. A questo scopo converrà dunque che sia volto principalmente lo studio e lo sforzo della ragione pratica o attiva, e perciò appunto la legge, dalla quale la ragione stessa è obbligata, rettamente si appella morale, come quella secondo la quale vuolsi formare il costume. Fu altresì poco innanzi avvertito essere dell'azione principio immediato

l'affetto, ed essere questo avvivato e ad operare sospinto dal piacere o dal godimento che si prevede dovere derivare al soggetto da un fatto determinato e che, per la immaginazione pregustato, accende di sè il desiderio, il quale in volontà si converte, e statuisce, e promuove gli atti esteriori necessarj a conseguire il suo scopo, tostochè la ragione gli addita il modo di colorire il disegno dalla immaginazione delineato. Ma se, per legge della umana natura, il solo presentimento di un futuro piacere ha virtù di muovere l'affetto, certo è che debbe il piacere essere col buono operare accordevole; senza ciò tra la legge morale e la legge della umana natura sarebbe una opposizione, che della prima renderebbe vano il comando. Nè il dovere invero richiede che si combatta il naturale affetto dell'animo; anzi questo rimane sempre deluso quando, per soddisfare a se stesso, offende la legge morale, e per converso soltanto dall'eseguire la legge nel modo più pieno e assoluto può derivare all'uomo la più grande felicità, e forse anche maggiore della speranza.

Abbiamo altra volta avvertito che il perfezionamento dell'individuo è talmente connesso col generale che l'uno disgiunto dall'altro non progredisce, talchè quegli che intende al miglioramento del proprio suggetto necessariamente coopera al miglioramento comune, e per converso chi a questo mira direttamente di necessità rende sè più perfetto. Dal perfezionamento del subietto dipendono i piaceri che non sono fugaci e illusori e tali che facilmente convertansi nel contrario; ed inoltre la sola coscienza delle virtù che adornano lo spirito partorisce quel godimento schietto e sedato che dei passati piaceri è quasi dolce e perenne continuazione. Per la qual cosa l'uomo che non agisce secondo la legge certo è che ripone la propria perfezione in ciò che soltanto ne ha l'apparenza, e la propria felicità fa consistere in qualche piacere fuggevole che, seguito ben tosto da delusione e rammarico, allontanerà maggiormente lo spirito dalla meta desiderata. Il perfezionamento come il piacere è sensuale, intellettuale e morale. Toglie una imperfezione, e reca indubitabilmente un piacere l'acquietamento dei naturali bisogni; il quale dee riputarsi anche dovere, perciò che serve a renderne atti ed

espediti all'adempimento di altri doveri; ma come a quelli è provveduto, sarebbe cosa moralmente dannabile, perchè recherebbe un peggioramento al subietto, il protrarre più lungamente i piaceri del sentimento; infatti tali voluttà, ricercate con brama rinascente sempre e insaziabile, non che rendere contento il voluttuoso, niente altro anzi gli fruttano che stupidezza di mente, fiacchezza di corpo, vita inutile, spesso insopportabile e sempre nojosa. All'incontro l'uomo che tanto basso non ferma il suo desiderio, è talvolta abbagliato da altre apparenze di perfezione, ed a queste ardentemente aspirando, altro non fa che ingannare se stesso. Apparenza ha di perfezione l'oltrepassare il comune non per pregio proprio ed intrinseco, ma per cause estrinseche, accidentali, fortuite o anche vane e di niun momento. Le ricchezze, il lusso, il fasto, la potenza e quella che, con soverchio abuso di nome, dicesi nobiltà, certamente non sono nostri pregj, anzi non sono nè anche cose pregevoli, quando non sieno atte a servire all'accrescimento del comune bene. Il possesso di queste cose apporta certamente un piacere, il quale è più vivacemente sentito da colui che trapassa dalla povertà alla ricchezza, dalla dipendenza al potere, dalla umiltà plebea alla grandezza, quantunque fittizia, del patriziato; ma questi vani diletti non danno ne pure il più lontano sentore di quel puro, tranquillo ed inalterabile godimento che nasce dai pregj interiori, che soli la invidia, l'odio, la nequizia degli uomini non possono togliere nè menomare, e la stessa povertà vale a fare più eccellenti, ed a nobilitare. E perchè il cuore umano non ha mai posa finchè tale godimento non prova, tutti quelli che il bene ripongono in cose vane o caduche son condannati ad essere costantemente delusi, e, forse appunto per questo, a sempre più pertinacemente aspirare all'accrescimento di tali false perfezioni, quasi che si sentissero poveri nella ricchezza, rozzi nelle delizie, squallidi nelle contigie, schiavi nella potenza, umili nell'orgoglio dei titoli, infelici insomma in mezzo a quella che il volgo chiama felicità; e fra tanto, per sempre più progredire in un cammino che pure si dilunga dalla contentezza, son costretti a postergare legge e dovere, a sfruttare il lavoro dei bisognosi per accrescere colla altrui mi-

seria la propria ricchezza, ad alimentare un lavoro inutile per circondarsi di nuova pompa, ad usare arti oblique, turpi macchinazioni e raggiri, ad alternare l'adulazione colla perfidia e colla calunnia per salire alla grandezza per la scala della viltà, o piuttosto per aggiungere disinganni ai disinganni, rimorsi ai rimorsi, ambascie alle sollecitudini. Imperocchè l'uomo vano, opulento, avido, ambizioso, potente è segno all'invidia, all'odio, alla persecuzione, alle insidie dei molti che lo somigliano; sempre ansioso per timore di non riuscire e molto più per timore di perdere le cose acquistate, perchè ricorda che i più sublimi, i più forti, i più temuti furono spesso improvvisamente precipitati, dispersi ed annichilati, e sa che la fortuna è tremenda quando si pente.

Pregj reali ed intrinseci, e che veramente si possono dire nostri, sono gli intellettuali e i morali; e l'uomo che intendendo e operando, ha la coscienza di esserne adorno, assapora un supremo e ineffabil piacere, del quale rimane profonda traccia e indelebile nel pensiero che ricorda la verità discoverta, la vagheggiata bellezza, la buona opera fatta. Ma nè la sapienza del vero, cioè delle cause, degli effetti e dei fini, nè la contemplazione del bello, cioè delle forme esteriori per le quali il vero più chiaramente si manifesta, servono per se sole ad acquietare l'umano spirito, ed a fargli prelibare quella felicità della quale è costantemente assetato. Perchè, se la intelligenza è creata, come è veramente, per ammirare nell'ordine dell'universo la perfezione infinita, ed inoltre per conservare, sebbene in parte, il medesimo ordine, la intelligenza non potrà dirsi perfetta quando ugualmente a questi due fini non corrisponda. La intelligenza adunque, perciò che dell'ordine universo essenzialissima parte è l'ordine morale, e di questo ella stessa, se l'azione alla contemplazione non accoppiasse, avrebbe in sè la coscienza di un difetto di perfezione, che attenuerebbe il contento, del quale vede in se stessa una inesauribile fonte. Così la intellettiva scintilla accende nel cuore il desiderio di quei piaceri che sorgono dall'azione, perchè sono la continuazione ed il compimento di quelli che quasi trasumanano lo spirito assorto in sublime contemplazione. Quindi avviene che l'uomo, quando abbia qualche perfezione

in se stesso, sente potentemente il bisogno di comunicarla ad altri, o esternando colla parola la scienza, o chiamando l'arte, che la natura imita colla rassomiglianza dei contorni e dei colori, a dar forma parvente a un concetto di inemendabile bellezza, o giovando in qual si voglia modo col valore o col senno alla patria. Questo bisogno di azione è più profondamente sentito dai più alti intelletti, i quali, siccome sono atti a ideare i vasti disegni, così dispiegano sommo vigore nell' eseguirli; senza che l' eccelso ingegno vede nella immortalità la corona di quella perfezione che vagheggia, nè questa crede di avere raggiunta, finchè non abbia virtù di dare alle sue opere tanta luce che il soffio distruggitore del tempo non valga ad estinguerla; però raccoglie tutte le forze dell' animo per mandare ad effetto ciò che altri o non avrebbe saputo nè pure pensare, o non avrebbe creduto possibile, o ciò che sarebbe sembrato dover superare le forze dell' individuo. E perchè le opere straordinarie richieggono lungo apparecchio di spirito e fermo e tenace proposito ed invitto ed inflessibile coraggio, l'eccelso ingegno è longanime, e con pazienza insolita sa tollerare le lunghe ed ingrate e da prima, il più delle volte, mal riuscenti fatiche, e la sventura e la povertà, la vita oscura e ignorata, e molte volte la insolenza della mediocrità petulante e burbanzosa, pronta sempre a deprimerlo come prima ha presentita la sua grandezza, perchè l' ingegno non sta mai tanto chiuso in se stesso che talvolta qualche lampo non ne traluca, e va diritto al suo fine senza curare la malignità degli uomini e gli oltraggi della fortuna, perchè confida in se solo, e quasi sopra l' umana condizione il solleva l' amore della immortalità, e la speranza di conseguirla tal coraggio gli infonde che di altri conforti non abbisogna.

Pure nè la molta estimazione degli uomini, nè una gran fama acquistata, nè la speranza della immortalità bastano a dare vera beatitudine. Questa può assaggiarsi anche in terra, ed anche in mezzo alle avversità che sono inseparabili dalla vita come dal mare le tempeste; ma riserbata è soltanto a colui che, l' infinito continuamente nelle sue opere contemplando, continuamente procura di renderne in sè e negli altri più perfetta la immagine. Questi soltanto respira come un' aura

celeste che l'anima di non fallace conforto di schietta giocondità gli ricolma; perciò che il gaudio perenne della virtù, combattuta ma non offesa dal male, è forse il più lucido specchio della perfezione che tutto crea e governa. Per la qual cosa ad ottenere quella pienezza di contento che le umane condizioni consentono, non è necessario che l'uomo arrivi a tanta eccellenza. Questo accade a ben pochi, ed il più delle volte dipende da occasioni accidentali e fortuite ed anche da quelle medesime avversità che sembrano quasi richiamate ed attratte dalla superiorità dell'ingegno, tanto sono comuni agli spiriti privilegiati e più nobili, i quali forse dal volgo si separano anche perchè acquistano per quelle una tempra straordinariamente più forte. Però tanta possanza di intelletto e di volontà non è nè pure un pregio del tutto proprio del subietto che n'è dotato; nè del resto coloro che non impennano ale così robuste hanno a tenersi molto inferiori di perfezione allo spirito più eminente che, a guisa di stella nunziatrice di nuovo giorno, precorre il suo secolo; però che è certo che ogni minima parte dell'ordine conferisce alla manifestazione della causa infinita, ed ogni minimo atto, che alla conservazione o restituzione di quello sia volto, alla esecuzione del suo volere coopera, e per l'opposto le scoperte, i concetti, le azioni che grandi si soglion chiamare sono cose da nulla, paragonandole a ciò che sa, ed opera l'umanità, o pure a quanto resta da sapere, o da fare; tutta insomma risplende la dignità dell'umana natura nell'intelletto che sa contemplare nelle cose create la perfezione assoluta e nella volontà che sa venerarla col buono operare, adempiendo gli ufficj determinati dal posto che la fortuna, o piuttosto la mente regolatrice dell'universo, a ciascuno assegna nell'ordine sociale, il quale, come altra volta abbiamo detto, si compone di varj poteri che, naturalmente limitatissimi, nulla sarebbero per se stessi se universalmente non fossero armonizzati. Certo è dunque che ugualmente apprezzabile, avendo in riguardo il fine, è lo studio della scienza, il lavoro delle arti immaginative, l'operamento nei diversi affari civili, nei traffici e nelle industrie; purchè peraltro il filosofo si proponga sinceramente la discoverta del vero, e non si compiaccia di accreditare con inge-

gnosi e seducenti sistemi errori nuovi o dimenticati, purchè il poeta prenda la inspirazione dal casto e puro amore del bello, e non prostituisca l'arte sua sacra, e non l'adoperi a corrompere dilettando il costume, purchè l'uomo d'affari o l'artifice amino l'utilità generale, e non le insolenti vanità che volgarmente onori si appellano, o il più pingue guadagno. Ed è certo del pari che tali diverse esercitazioni, ancorchè tra loro disparatissime, non escludono alcuno dei piaceri intellettuali e morali; perocchè in ogni cosa risplende un raggio del vero, ogni cosa si adorna del serto della bellezza, e da per tutto con armonico metro risuona la musica dell'universo; e se ogni reale perfezione nel giro della natura è bellezza, cooperando in qual si voglia maniera al comune perfezionamento, l'uomo virtuoso è poeta; anzi poeta per eccellenza; conciossiachè per mezzo della sua opera torni a rifiorire il bene che di tutte le perfezioni relative è termine e compimento; e, come restitutore del bene, imiti non già la natura ma in qualche modo Dio stesso.

Ma se l'uomo che eseguisce la legge, comunque ciò faccia, è contento e felice a rispetto di coloro che la trasgrediscono, pure conviene pensare, per le ragioni antecedentemente discorse, essere di sua felicità possibile un indefinito incremento o diminuzione, in proporzione che moltiplicano o all'opposto scarseggiano i seguaci del vero e del buono, e l'ordine morale si perfeziona o si deteriora. Lo che posto, facilmente si spiega la ragione di quella universale inquietudine, di quella profonda scontentezza che forma il carattere peculiare del nostro secolo, per le quali i popoli e le città di tratto in tratto si videro agitarsi senza avere uno scopo chiaramente determinato, ma come se l'agitazione da se stessa dovesse partorire quel bene che nessuno sa definire, ma da tutti grandemente è sentito come un bisogno. Surse ora universalmente negli animi umani uno di quegli instinti che, da prima confusi, a grado a grado schiarandosi, divengono al fine poteri trasmutatori di inveterata civiltà. Questo del nostro secolo è l'instinto precursore della coscienza della sociale uguaglianza. Ma trista eredità di errori e di viziosi costumi ci lasciò la barbarie, coi quali la nuova intenzione diversamente si imme-

desima, si confonde, piuttosto che districarsene. Però tale inesplicabile instinto talora improvvisamente si avviva, e poco dopo improvvisamente pare che si estingua, talora lotta irresistibilmente, ma tosto come sfiduciato ristà, vince, e si dà per vinto, e il successo lo abbatte più di ogni disastro, perchè messo alla prova non sa più che farsi. Contuttociò una grande riformazione sociale si va apparecchiando; ma la uguaglianza nella quale debbe alfine farsi compinta è, per così dire, la forma esteriore della perfetta giustizia; e, finchè il suo fuoco sacro non avrà i nostri spiriti purificati, pace anderemo cercando, e non la sapremo trovare. Poveri di virtù, idolatri della fortuna, disprezzatori della vera sapienza come se fosse un sogno puerile, incapati di avventate opinioni, pieni di amor proprio intollerante, orgoglioso, eccessivo, non dee recar maraviglia se portiamo la infelicità come dardo confitta nel cuore, e sete abbiamo di mutazioni che il mutare delle leggi, delle instituzioni, degli uomini piuttosto che estinguere rende sempre più viva. Un vizio grande e profondo, sarebbe vano il negarlo, corrompe da imo a sommo le società; questo vizio, che essenzialmente consiste in un totale sovvertimento del senso morale, non sono buoni a sanare i politici raffinamenti e molto meno le bajonette, rimedj, l'uno molte volte da sognatori, l'altro sempre da disperati, non le libertà civili, non l'ordine fatto dalla ferocità militare. Non è già che non sia buona cosa la libertà, buonissima l'ordine. Ma non sarà mai che la libertà scaturisca dalle forme, sieno pure le più artificiose e più pellegrine, di reggimento, se prima non è nell'anima di coloro che direttamente o indirettamente debbono concorrere ad attuarle; nè l'ordine viene dalla forza; anzi all'opposto se questa non è un effetto di quello, è necessariamente sregolata e per conseguenza contraria al vero buon ordine. Nella mancanza di tali condizioni, gli accademici di politica possono sperimentare i loro sistemi, i bravi possono soggiogare le città ad una fazione, o fulminare militarmente coloro che rende formidabili alla rimanente barbarie l'aver ragione; ma veramente liberatore dei popoli, benefattore della umanità, riformatore, grande ed eroe colui sarebbe che sapesse colla sacra scintilla del vero accendere

universalmente una medesima fede, un medesimo amore, o che, molto potendo, procurasse di far prevalere il buono ed il giusto.

CAPITOLO UNDECIMO.

Della libertà legittima ovvero del Diritto.

L'uomo non ha per natura un determinato potere, ma il sapere e la pratica gli danno attitudine ad operare; e questa a tali sue condizioni si agguaglia. Ma condannato ei sarebbe a tutto e sempre ignorare senza la parola che scorta è dell'intelligenza e della ragione, ed arte alcuna giammai non avrebbe se una precedente esperienza non tornasse ad ammaestramento di coloro che sorgono novellamente alla vita. Ciò prova derivare la scienza siccome l'arte fontalmente da sovrumano principio, e conservarsi e l'una e l'altra mediante l'insegnamento che gli antenati ne fanno alla loro progenie. Il quale al tempo stesso dischiude un campo indefinito all'osservazione, all'argomentazione e all'esperimento, e così dà luogo alla possibilità di un continuo progresso; ma non pertanto tale è l'umana natura che sempre limitatissimo è necessariamente il potere dell'individuo, cui non è dato conseguire vero e fruttuoso sapere se non coltivando piccolissima parte dello scibile universale, ed insistendo nello studio di quella costantemente ed assiduamente per tutta quanta la vita, nè fare acquisto mai di tanta arte che nè pure gli basti a provvedere da se solo ai proprj bisogni più urgenti. Quindi avviene che la società sia per l'uomo necessità di natura, siccome è l'unico modo di fare coordinate le azioni al generale perfezionamento, ovvero la prima e più essenziale condizione acciocchè l'individuo la legge morale eseguisca; imperocchè per la società, che sostanzialmente importa divisione di lavoro e medesimezza di intento, ciascuno le proprie facoltà raccogliendo in un limitato giro di azione, e cambiando con altri i prodotti del suo

lavoro, che tanto è più profittevole quanto è più speciale, mentre provvede all' utile proprio coopera all' utile altrui.

Perchè l' uomo abbia facoltà di operare, oltre alla propria attitudine, richieggonsi altre condizioni esteriori sostanzialmente determinate o per diretto o per indiretto dal genere o specialità della cosa alla quale intende. L' effetto ch' ei si propone, generalmente considerato, o sarà immateriale o sarà materiale; il primo è il discoprimento del vero o la immaginazione del bello, il secondo è la trasformazione delle cose naturali per farle atte ad arrecare una determinata utilità. Ora per sollevare un lembo del velo che ricuopre il vero, per riuscire ad indovinare qualche più schietta forma del bello, occorrono prove in buon numero e tentativi ripetuti per molto tempo e lunga e perseverante e riconcentrata fatica; per lo che sarebbe cosa impossibile il dare opera a simili studj, se al filosofo ed al poeta non fosse dato, come si sia, mediante la società di procurarsi le cose necessarie alla conservazione della esistenza, mentre di ogni altra umana cura dimentichi, l' uno si profonda nelle sue meditazioni, l' altro s' innalza sulle ali della fantasia. Dall' altra parte per le opere manuali vuolsi avere materia atta ad essere trasformata conforme è intenzione dell' operante, e mezzi o strumenti valevoli a coadjuvare la forza dell' uomo, e facilitargli l' azione; e chi non ha queste cose resterebbe senza far nulla, se la società non fosse, per la quale ottiene che altri gliele ceda, o gliele somministri, non senza peraltro averne determinate per mutuo consenso le condizioni; cioè il contraccambio; perocchè il contraccambio, prendendo forme e modi moltiplici e varj, sempre universalmente avviva l' azione sociale.

Certo è dunque che la esecuzione della legge si converte per gli umani soggetti nella azione o cooperazione sociale; che la società rende a ciascuno possibile lo esercitare specialmente e con vario intento l' ingegno o la mano, e il conseguire per varie maniere le condizioni esteriori dell'azione che si propone di fare; e finalmente che questa, qualunque si sia, per varj modi può divenire cooperazione sociale. Tutto ciò vuol dire vario essere il modo di agire socialmente, o di eseguire la legge, o sia che si guardi alla operazione proposta

o pure agli atti che servono a prepararla o all' ordinamento della medesima alla utilità generale. Ora è manifesta cosa che nessuna ragione assolutamente necessaria obbliga lo individuo ad eseguire la legge in un modo piuttosto che in un altro, o per meglio dire che a questi non offrono i generali principj alcun filo di argomentazione per determinare in specie o nei singoli casi nè la propria intenzione, nè il modo di avere, o di usare le cose che gli occorrono per la sua azione, o pure di questa ordinare all' umano perfezionamento. Così fatte determinazioni, quanto al necessario fine, sono del tutto indifferenti; e se pure da una ragione uopo è che dipendano, converrà che questa sia tratta da considerazione di circostanze accidentali e fortuite e concernenti ordinariamente il solo subietto che opera, al quale per conseguenza in questa parte ordinariamente è data assoluta libertà di elezione ovvero autorità, siccome rettamente e con nome appropriato si può appellare quella facoltà di disporre o di fare di sua sentenza ragione dei proprj atti. Nè in ciò solamente è assoluta la sua libertà. Conciossiachè, per la natura stessa della società, la cooperazione di ciascun subietto è subordinata alla cooperazione degli altri; e quanto più generale è la esecuzione della legge tanto più si accresce per gli individui la facultà di eseguirla perfettamente. Per la qual cosa, casochè non fosse affidata a un potere speciale la cura degli interessi generali di tutta la società, ciascuno avrebbe ragione di domandare e di procurare efficacemente la cooperazione altrui, salva la libertà del modo; e per converso, constituito quel potere, senza del quale invero non sarebbe mai civile società, ciascuno ha ragione di volere che alla conservazione e perfezionamento dell' ordine sociale per sua opera sia provveduto. Ma peraltro, tutta volta che v' è società, non è mai del tutto impedito ad alcuno di eseguire la legge, ancorchè la cooperazione universale e perfetta non sia, ed altresì pochi hanno avvedimento bastante per discernere in qual parte l' ordine sia difettivo; perciò la legge morale non induce necessità che qualunque uomo si adoperi a ciò che il dovere sia generalmente adempito, e soltanto i sapienti hanno l'obbligo di illuminare coloro che tengono il potere sociale, se pure il loro orgoglio non è

talmente smoderato ed intollerante che riguardino come un delitto la cura che altri si dia del pubblico bene. Similmente per circostanze speciali, o per fatti antecedenti, è talvolta alcuno obbligato a dar cose, o eseguire fatti determinati a pro d'altri; ma per converso quegli a cui la cosa o il fatto è debito, se pure anche senza tali soccorsi non resta inabile a eseguire la legge, non è per questa necessitato a farsi soddisfare dell'una o dell'altro, come se gli fosse vietato di rinunziarvi. Spetta dunque all'arbitrio prudente dei singoli non solo il determinare il modo di agire socialmente, ma il deliberare altresì sulla opportunità di richiedere l'adempimento di quei doveri dei quali o generalmente tutta la società o particolarmente ciascuno di essi è l'obietto. Si veramente che la legge non abbia in non cale o non trasgredisca, in tutto il resto la libertà dell'umano soggetto è piena e assoluta.

Anzi la esecuzione della legge è inseparabile dall'uso di tale autorità, siccome appunto l'azione è inseparabile dalle condizioni e dai modi. E perchè la determinazione delle une e degli altri debbe in qualunque caso dipendere da un giudizio di mera occasione, il miglior giudice in tal materia è lo stesso soggetto che agisce, e non solo non v'è ragione per la quale gli debba esser tolta questa libertà di elezione, ma se tolta gli fosse, ed avesse a sottostare all'arbitrio altrui, o non eseguirebbe affatto la legge, o la eseguirebbe imperfettissimamente. Ma se l'autorità della quale parliamo deriva dalle condizioni stesse dell'umano e sociale operare, e per conseguenza se l'uomo, per cooperare al fine al quale debbe esser volto l'intendimento comune, è necessitato a farne uso, e se usarne altri non dee che ciascun soggetto in ciò che alle proprie azioni si riferisce, tale autorità, contenuta nei limiti descritti innanzi, essenzialmente è legittima e per conseguenza inviolabile, talchè qualunque impedimento le venisse opposto dagli altri uomini si convertirebbe in una contravvenzione alla legge.

La legittima autorità di determinare i modi di eseguire la legge, lo che vuol dire di operare socialmente, o i modi di procurarsi le condizioni a ciò necessarie, e di usarne quando sono in nostro potere, ed altresì di disporre di quelle che al-

tri sia specialmente obbligato a somministrarci, è ciò che comunemente si appella *diritto*. Il quale, secondo le cose testè discorse, ha la sua origine dalla società civile, e la sua ragione nel dovere assoluto; senza ciò non sarebbe autorità legittima, e non corrisponderebbe al medesimo dall'altra parte per tutti l'obbligo di rispettarlo. Ma il concetto del diritto essenzialmente comprende un opposto dovere relativo; il quale come tutti i doveri che hanno il loro obietto concreto e determinato in certa persona, si appella anche giuridico, perchè gli altri puramente morali, sono, quanto all'obietto, astratti e indeterminati, come spiegheremo tra poco. Tal dovere è altresì negativo, e differisce in questo dagli altri doveri giuridici particolari, la maggior parte se non tutti pattoviti, che nel dare un'opera o cosa determinata consistono; e finalmente universale è quanto al subietto, perciò che a tntti indifferentemente imposto è sempremai, laddove ogni altro dovere relativo o giuridico è proprio unicamente dei singoli. Strettamente dunque connessi sono questi due opposti concetti; anzi è tale la loro connessione che il primo col secondo si compie, e se questo si toglie, o nella nostra considerazione non si comprende, necessariamente anche l'altro sparisce. Non si direbbe perciò propriamente che l'uomo ha diritti verso le altre esistenze che lo circondano; le quali, o soltanto materiali ed inerti, o sospinte da una legge fatale, cedono o pure resistono alla sua forza; ma non val nulla verso di loro una autorità derivante da legge di pura ragione, e che non è se non un concetto proprio di una mente che pensa. Certamente l'uso delle cose è legittimo, sì veramente che sia ordinato alla esecuzione della legge, e per converso l'abuso è illegittimo; ma, riguardando soltanto a quelle e alla legge, si può dire che l'uomo è libero, ma non già che ha diritto di adoperarle. Il diritto è pertanto una considerazione correlativa dei poteri umani in faccia alla legge morale, un concetto insomma che, siccome giustifica alcuni atti esteriori, così pure riprova ogni impedimento volontariamente opposto ai medesimi.

Il diritto è un'autorità morale che si unisce a una possibilità reale; e perciò lo abbiamo appellato legittima libertà.

Conviene pertanto distinguere di quello il subietto, la materia e l' obietto; ovvero il principio attivo nel quale si fatta libertà si rende concreta, le condizioni di questa come potere reale, e finalmente i suoi limiti come autorità morale.

Il subietto essere non può se non una causa dotata di intelligenza o ragione; siccome appunto si è l' uomo; che per mezzo di tal facoltà la scienza acquista di un fine assolutamente per l' umanità necessario, e, vivendo unito con altri in civile società, la quale è divisione e collegazione di lavoro, può determinare le azioni che più gli conviene di fare per cooperare a raggiungerlo, e scegliere i mezzi più adattati ad agire. Nè tra le esistenze che noi conosciamo ve n' è, oltre l' uomo, alcun' altra alla quale in qualche modo si addica l'attributo di soggetto del diritto; perciò che propria è soltanto dell' uomo la facoltà di elezione, ed esso solo ha per la ragione una legge che tal facoltà riveste d' autorità inviolabile, esso solo insomma è libera causa e al tempo stesso astretto da necessità di ragione. Quindi si vede qual confuso concetto avessero del diritto i giureconsulti romani, che diritto naturale dicevano quello che la natura a tutti gli animali apprende, e lo opponevano al diritto delle genti, proprio dei soli uomini e pure a tutti comune, ed a quello che ciascun popolo avea particolarmente dato a se stesso, e civile appellavano; [1] lo che mostra evidentemente come il primo confondessero coll'istinto, laddove il secondo facevano consistere in un senso o in un uso [2] proprio di tutti gli uomini, e l' altro infine facevano derivare dalla volontà o dall' arbitrio. Essi pertanto non si accorsero che il diritto è una ragione di operare da un lato e limitativa dell'operare dall' altro, laddove all' opposto l' istinto è un impulso fatale, un principio di azione onde sorge una legge indeclinabile, e che d' altra parte la volontà, se le manca una necessaria ragione, è mutabile, e leggermente disfà ciò che ha fatto innanzi, cassa ciò che ha decretato. Il diritto è nella co-

[1] *Digest.* Tit. 1, lib. 1.

[2] Dice Ulpiano che tutti gli uomini per diritto naturale nascono liberi, e che la servitù introdusse il diritto delle genti. *Digest.*, tit. 1, lib. 1, fram. 4. Di qui si potrebbe inferire che per diritto delle genti egli intendesse un uso generale anzi contrario che conforme al naturale diritto.

scienza degli uomini anzichè nelle leggi; lo che vuol dire esser quello indipendente e dai naturali impulsi e dalle legislazioni civili, e per conseguenza un necessario concetto di pura ragione. È soggetto di diritto anche una comunità di uomini che si propongono un medesimo fine, e unitamente procurano di conseguirlo; perocchè la medesimezza del fine e la unione delle forze e la cooperazione ad un effetto medesimo fanno di molte menti, di molte forze ed azioni come una sola mente, una sola forza ed azione, fanno insomma di molti individui come una sola persona. Perciò soggetto di diritto è pure la società civile rispetto ai suoi stessi membri ed alle altre società distinte ed uguali; conciossiachè, dovendo conservare se medesima e l'ordine che la unifica, e perfezionarsi, vie meglio ordinandosi ed estendendosi, è libera nello eleggere e determinare il modo più adatto ad agevolarle la propria conservazione ed il perfezionamento, ed a farla ordinata alla società universale che dell'umano perfezionamento è l'ultimo termine, ed in fine per tutte le cose che direttamente importano alla società, solo il giudizio di questa è autorevole, nè gli individui o le altre società lo possono legittimamente correggere o contrariare.

Materia del diritto sono le condizioni esteriori dell'azione. All'uomo non basta il volere per agire, ma si richiede anche il potere; anzi è chiaro che da questo il volere stesso prende occasione. Ora il potere dell'uomo dipende da condizioni esteriori, parte delle quali sono somministrate dalla natura, parte dagli altri uomini uniti nella medesima società, perciò che realmente per questa, siccome abbiamo innanzi spiegato, si inizia, si accresce, si compie il potere dell'individuo. Condizioni dunque di tal potere sono le cose e le azioni; le prime siccome adatte ad essere trasformate e rivolte ad utilità dell'uomo, le seconde siccome quelle che sono generalmente unite e coordinate al medesimo fine generale per la società civile, e che singolarmente possono coordinarsi, e concorrere a un fine speciale per consenso volontario. Perciò materia son del diritto non solamente le cose, ma altresì le azioni altrui, secondo che in dovere le converte la essenza della società civile o pure il consenso.

L' obietto è il fine dell' azione possibile che dalla legge è autorizzata. Il fine è particolare e immediato o generale ed estremo; e questo è necessario, laddove il determinare il primo non che l' azione spetta alla libertà; ma per altro, acciocchè l' azione sia nei limiti del diritto, bisogna che lo scopo immediato, sia connesso, o si possa connettere coll' ultimo fine e generale; al quale invero è in potestà dell' uomo ordinare tutto ciò che da esso comincia, ed in esso si compie, purchè allo stesso contrario non sia; per la qual cosa le azioni essenzialmente escluse dal circolo del diritto son quelle sole che offendono la legge, avvegnachè molte altre accidentalmente sieno ingiuriose che, senza certe contingenze particolari, sarebbero diritti.

Il diritto, considerato relativamente al subietto, è uno; perocchè sempre è un' autorità che all' uomo data è dalla legge; considerato in rapporto alla materia e all' obbietto, è moltiplice e per poco indefinitamente moltiplice, siccome appunto a riguardo dell' uomo è il possibile. E perciò che il possibile, come abbiamo detto, dipende da condizioni esterne e naturali e volontarie, chiaro è che il diritto si estende non che alle cose, ma si bene anche alle azioni altrui; e quindi è che distinguonsi tanti diritti quanti sono gli usi che si possono fare delle cose, le utilità che se ne possono cavare, quante sono le azioni che dall' uomo hanno principio; e quindi è similmente che queste talvolta sono diritti considerate dal lato dell' agente, e talvolta per l' opposto son tali si veramente che si considerino dal lato della persona in cui si fa concreto il loro obietto. Cosi infatti distinguesi il diritto di fare ed il diritto di ottenere che altri faccia qualche determinata cosa.

Il dovere negativo, come altra volta accennammo, deriva per logicale necessità dalla medesimezza del fine che per legge morale hanno universalmente gli umani voleri, e dalla impossibilità di raggiungere siffatto fine se non col dividere, e unificare le forze e gli intenti per modo che ne resulti un affaticamento moltiplice e unanime e perdurabile con indefinito proseguimento. Quindi nasce la morale necessità che l'azione individuale sia una cooperazione. Posto ciò, se trasgredisce la legge chi non coopera, molto più la offende quei che degli

altri impedisce l'azione sociale; perocchè il primo rappresenta una forza inerte che resiste alla legge, o si rifiuta di obbedirne il comando, laddove il secondo dispiega una forza ostile che alla legge stessa con atti positivi si oppone, ed insorge a sovvertimento dell' ordine del quale dovrebbe far parte. Ora l'opporre ostacolo a quell' uso di autorità che è condizione essenziale del procedimento dell' ordine sociale è propriamente impedire che la legge sia per gli altri eseguita.

Ma quanto è manifesto che la libertà di ciascuno debbe essere rispettata, sì veramente che ad eseguire la legge sia volta, altrettanto è impossibile il ritrovare, se non in questa condizione, un necessario principio onde tragga ragione lo stesso dovere, e, lasciando stare ogni altro argomento anche perciò solo che tra l'eseguire ed il violare la legge non si dà a divedere alcun mezzo. Assurdo adunque sarebbe il dedurre il diritto dai bisogni dell'umana natura, o il comprendere, come si sia, tra gli elementi essenziali di tal concetto il bene o l'utilità del soggetto. Certamente l'azione sociale dovrebbe ridondare, e in qualche modo ridonda, ad utilità di ciascuna persona da cui deriva. Ma il bene dell'individuo, per se stesso considerato, nulla ha che necessario lo faccia; anzi è cosa indifferentissima e di niun momento ed in tutto da disprezzarsi; e d'altra parte ciò che a questi è utile il fare a quegli per avventura utile è l'impedire; perciò, se non ci fosse migliore e più sicuro principio di quello della utilità personale per dimostrare che l'uomo è investito di legittima libertà di azione, con una stessa ragione si potrebbero giustificare diritti e doveri contradittorj. Ciò non vuol dire peraltro che l'uomo non abbia il diritto di procurare l'utile proprio; anzi è certo che il perfezionamento di se medesimo in qualche modo è necessario a chiunque voglia adoperarsi al perfezionamento comune, e che a questo conferisce tutto ciò che reca un singolare giovamento, quando non sia violata la legge; lo che più spesso accade che non si crede, e perciò molte cose reputate diritti per comune opinione in verità sono ingiurie belle e buone. Nessuno adunque può essere legittimamente impedito di adoperarsi per lo bene di se medesimo; ma nè a ciò solo si ristringe il diritto, nè la ragione per la quale è un'offesa della giustizia

lo impedire l'azione, ancorchè indirizzata al conseguimento di un bene personale, sta nel bisogno naturale, ovvero nella mancanza del bene stesso.

Da contingenze speciali, determinanti l'azione dei diversi soggetti e tutte le sue qualità morali, nascono i doveri giuridici singolari, avvegnachè questi ancora non disdirebbe il compendere nel dovere negativo che generalmente corrisponde al diritto; conciossiachè il mancare all'obbligo specialmente contratto si converta nell'impedire l'azione sociale della quale per avventura il fatto dovuto è condizione per chi sel promette. Diremo anzi di più. Lo stesso dovere assoluto, sebbene astrattissimo e indeterminato, diventa in qualche modo giuridico attesa la società, per la quale ciascuno ha il diritto di volere che gli altri operino socialmente, comunque piaccia ad essi ciò fare; perchè quando il comune intento in molti è diviso, e molti poteri e differenti tra loro e distinti e singolarmente insufficientissimi anzi separatamente da nulla compongono un solo potere atto ad effettuare il necessario proponimento, le azioni umane hanno una dipendenza reciproca, e se questa è disuguale, come è veramente tutta volta che l'ordine sociale non è perfetto, non è lecito di certo a chi non ha bisogno di affaticarsi per vivere alla giornata l'interrompere a suo talento il lavoro dei più bisognosi col desistere dalla propria cooperazione. I doveri singolari e relativi sono sostanzialmente lo stesso dovere assoluto, ma peraltro diversamente determinato secondo le diverse occasioni. Le quali ordinariamente prendono origine dalla libera volontà delle persone che ne divengono vincolate; però siffatti doveri per lo più si connettono col precedente uso di qualche diritto. Del resto se fosse perfetta la società, tutti i doveri speciali sarebbero relativi o giuridici, e non ve ne avrebbe alcuno che non nascesse da obbligazioni liberamente contratte o col fatto o colle convenzioni. Ma perciò che la imperfezione sociale è cagione che molti sieno travagliati ed alcuni favoriti dalla fortuna, incontra a questi il dovere di riparare almeno ai più gravi mali che tale disuguaglianza accompagnano, e di rendere meno acerbo quello stato di inopia che necessariamente più si avvicina all'estremo, ed a più si accomuna secondo che la ricchezza

maggiormente si accumula in poche mani. Questo dovere è soltanto morale ovvero affatto indeterminato quanto all' obietto, e nessuno ha l'autorità di costringere altrui perchè lo adempia, se non per modo indiretto e soltanto in parte il potere che la intiera società rappresenta; il quale, prima che sieno emendati i difetti dell' ordinamento sociale, se non dee starsene in tutto alla carità privata, non dee nè pure volere pienamente farne le veci, il che piuttosto accrescerebbe il male che rimediarlo.

Tra i diritti altri sono incondizionali e comuni, altri sono condizionali e particolari. Si dipartono i primi in tre ordini derivanti e dalla necessaria essenza della civile società, quale è determinata dalla natura umana e dal fine che per quella debbe raggiungersi, e dalle condizioni necessarie della esistenza della società, e dal modo accidentale e variabile della esistenza medesima, o se così vogliam dire, dalla sua forma. Noi li diciamo comuni perchè spettano indifferentemente a ciascun soggetto umano che vive in civile consorzio. Dal particolare uso di alcuno dei medesimi i particolari derivano; i quali per conseguenza prendono ragione, e sono determinati da qualche fatto giuridico, e perciò, siccome dicemmo, sono condizionali. Oltre a ciò tutti quanti convertonsi nel diritto di costrizione, ovvero di usare la forza contro chiunque impedisca o direttamente l'uso della autorità legittima, o pure indirettamente, col non sodisfare a qualche speciale suo obbligo. Nasce dunque questo diritto, che si potrebbe appellare secondario, da un fatto o da un rifiuto ingiurioso; ovvero per condizioni opposte a quelle dalle quali gli altri particolarmente derivano; il fatto ond'è occasionato altresì lo determina. Non è questo il luogo di dire le ragioni per le quali è impossibile che l'individuo ne usi direttamente.

Ai diritti si dee potere rinunziare; senza ciò niente altro sarebbero che veri e proprj doveri. Di diritto dunque il concetto non si conviene a ciò che assolutamente è necessario all'adempimento del dovere morale o giuridico; quindi è che, se l'ingiuria impedisse di eseguire in qualunque modo la legge o gli obblighi specialmente contratti, la costrizione diventerebbe un dovere, posto che si vedesse la possibilità di otte-

nere colla forza la cessazione del fatto ingiurioso. In ogni altro caso è diritto. Ed anche all'uomo necessitato ad agire secondo l'altrui prepotente volere, appartiene il deliberare colla propria prudenza se sia partito migliore il rivendicare la libertà colla forza, o il sopportare pazientemente il servaggio; perchè sebbene la oppressione disciolga la società, e sostituisca un fine arbitrario a quello che imposto è dalle legge, pure accade talvolta che in mezzo ai più grandi ostacoli la virtù sappia dar prova più luminosa di se medesima.

Come al dovere assoluto corrisponde il concetto del *buono*, così al dovere relativo o giuridico corrisponde il concetto del *giusto*, il quale ed alle azioni si applica ed alle persone tuttavolta che i diritti rispettano, o a questi conformansi, o li fanno valere. Giusto è per conseguenza non solo il dare a ciascuno ciò che per avventura gli sia dovuto, ma di vantaggio il reprimere le azioni malvage, e l'usare i provvedimenti che appariscono più idonei ad impedirne la reiterazione verso coloro che hanno già dimostrata con quelle la nequizia dell'animo. Ingiusta è bensì la vendetta e qualunque male fatto soffrire per le ragioni assurde o di pena o di espiazione, e che insomma non sia giustificato da stretto bisogno di proteggere, o premunire la libertà che legittimamente opera o l'ordine sociale. Però conviene a quel potere sovrano che gli uomini instituiscono coll'unirsi in civile società, per affidargli appunto la cura della giustizia, l'essere scevro d'ire e di appassionate opinioni, e, scordate le consuetudini barbare, invece di fare scialacquo di inutili crudeltà, e spesso di togliere con fredda ferocità ed anche con modi studievolmene orribili all'uomo facinoroso la vita, il procurare di migliorarlo, o il contentarsi almeno di renderlo forzatamente inabile a nuocere; imperocchè male si contrasta ai delitti coi delitti; senzachè l'umana natura quantunque mostri coi fatti grandissima reità, pur tuttavia sempre è buona in potenza, e d'altra parte occasione è di molti misfatti la imperfezione sociale, cioè a dire una generale e radicale ingiustizia.

Ragione della giustizia è la legge morale. Però niente altro che la legge morale è buono a giustificare gli statuti, le leggi, le constituzioni civili, le quali, casochè si proponessero

uno scopo diverso dal guarentire libera e inviolata la esecuzione di quella, sarebbero arbitrarie e tiranniche; siccome sono gran parte delle instituzioni che ci ha tramandate l'antichità, e che più o meno tuttora in vigore si conservano, o più che non converrebbe si imitano nelle legislazioni attuali. Nè dee recar maraviglia che i popoli antichi, ancorchè dotati di ingegno squisito e caldi amatori di libertà, come alcuni ve n'ebbe, non giungessero a fondare l'ordinamento sociale sulla vera e universale giustizia, alla quale sustanzialmente, lasciando stare le illusioni, riducesi la libertà. Perocchè, se fuori del Cristianesimo non v'è scienza del fine necessario dell'uomo, fuori del Cristianesimo la perfetta giustizia è impossibile. Ora peraltro che la luce del vero da buona pezza è sottentrata alle tenebre dell'ignoranza, sarebbe tempo che sparissero le leggi dettate dalla volontà del più forte, inspirate come si sia dall'amor proprio e dai suoi molti scaltrimenti e sospetti e varie paure, e che cessasse il bisogno di patteggiarne le emendazioni dopo lunghe e sanguinose discordie a guisa di transazioni. Ma le umane società non possono durar molto in questa attuale titubazione tra la barbarie e la legittima libertà; perocchè irresistibile sopra ogni altra potenza è la potenza del vero; e già, mentre alcuni impressionati pei mali che affliggono l'umanità predicano la riforma, mentre altri, pensando solo a se stessi, continuamente e perfidiosamente oltraggiano il senso comune, scambiando l'ordine colla negazione del progresso, forse si avvicina a gran passi il regno della vera e universale giustizia.

CAPITOLO DODICESIMO.

Della coscienza umana e delle dottrine filosofiche in ordine al diritto.

Tra i concetti più fortemente scolpiti nella coscienza degli uomini uno si è certamente quello del diritto. Non v'è persona, ancorchè si cerchi della gente più rozza e più materiale, che non vada pienamente capace della legge morale e

del dovere nel quale la stessa legge convertesi, e non riconosca ad un tempo così in sè come in altri un potere autorevole, una libertà inviolabile, non abbia insomma profondamente radicata nell'animo la persuasione del diritto, e che non si adiri, o non faccia risentimento quando crede che questa sua libertà sia stata o lesa direttamente ne' suoi atti, o impedita o non rispettata bastantemente nelle cose per le quali si esercita, o pure che non senta suonarsi dentro dal cuore la voce della coscienza quando, o con inganno o con aperta soperchieria, fa ingiuria a cotale libertà degli altri uomini. D'altra parte non fuvvi mai popolo, per quanto indietro si fosse nella via della civiltà, che non avesse una legislazione o scritta o almeno consuetudinaria fatta appunto per stabilire, e mantenere inalterabili e generalmente osservati quei principj pratici che, per comune giudizio, hanno a servire di norma per determinare i diritti nei singoli casi di rapporto o riscontro della libertà dei diversi individui. Vero è che le civili legislazioni furono, e forse sono tuttavia non poco imperfette; e lasciando stare quelle di una antichità più remota, che certamente in sè contenevano molte parti che per se sole basterebbero a dimostrare a quale sovversione morale fosse giunta allora l'umanità, non pertanto anche non poche leggi che non ha guari vigevano tra i popoli pervenuti a migliore civiltà oggi ripugnerebbero al senso della giustizia, e tra quelle altresì che tuttora si conservano in uso forse non tutte saranno approvate dalle età che succederanno. Ma il fatto solo dell'universale stanziamento di leggi dimostra la universale persuasione della autorità morale di quella libertà, la quale appunto, come moralmente autorevole e inviolabile, è diritto; ed anzi la imperfezione stessa grandissima, la stessa immoralità delle leggi decretate dimostra che, quantunque la barbarie abbia stravolto il senso morale e della giustizia, non l'ha mai peraltro distrutto ovunque furono o sono uomini congregati in città. Quale è di ciò la ragione? Per noi la risposta non è dubbiosa. Ovunque uomini sono parlanti un linguaggio, ivi il senso comune infonde negli animi la certezza della assoluta necessità di una legge comune, ivi di più in qualche modo è società; lo che vuol dire qualche divisione e collegazione di lavoro; ed ovunque è

divisione e collegazione di lavoro, evvi quella libertà che rettamente si appellerebbe esteriore, perchè dipende, e, per così dire, è creata da condizioni esteriori, ed esteriormente si termina, quella libertà che inviolabile è fatta dalla legge assoluta, ivi insomma è il diritto e del medesimo la coscienza; perchè il senso comune non può mancare di avvertire e la impotenza assoluta dell'individuo e la necessità della cooperazione sociale per eseguire, qualunque ei si sia, della legge il comando, e finalmente la necessità che sia rispettata la libertà legittima, acciocchè la società si conservi. Questo universale consentimento in tale ordine di concetti morali tra loro strettamente connessi, e del quale sono gli estremi oppositi la legge assoluta e il diritto, è, siccome altra volta abbiamo detto, ciò che l'osservanza assicura delle leggi civili; imperocchè ciò che tutti deggiono eseguire tutti o almeno la maggior parte deggiono reputare necessario. Gli individui, le sette, le parti mai non avrebbero forza sufficiente a costringere gli aggregati civili a rispettare i loro comandi; ma propriamente la forza che ognuno fa sottomessi alle leggi, che a queste rende obbedienti anche gli schiavi, sta tutta nell'animo di coloro a cui le leggi son date, sta nelle loro più forti e più profonde credenze; è l'uomo insomma che si fa cittadino, suddito e schiavo, e che, facendosi tale, altresì diviene della città, della suggezione, della schiavitù forza conservatrice. Vero è che non di rado una città, una setta, una parte altre ne suggettò colla forza; ma se gl'imperj talvolta violentemente si fondano, violentemente mai non si conservano lungo tempo; ed insomma i legislatori avrebbero speso l'opera indarno, i partigiani e i conquistatori indarno avrebbero contaminata la terra di umano sangue, se le leggi, le constituzioni, gl'imperj non avessero avuto o da principio, o in progresso di tempo, o l'approvazione o l'accettazione generale, se i popoli non avessero veduto nelle une e negli altri la espressione esteriore e la forma concreta di quella assoluta necessità che diviene per la coscienza una fede universale profondamente radicata nel cuore umano. Se ciò non fosse, la stessa forza soverchiatrice o non si sarebbe formata, o presto si sarebbe disciolta.

La credenza dunque di una assoluta necessità che per mezzo della ragione obbliga il nostro volere radicata è nel cuore umano, tutta volta che vi riflette un qualche raggio della ragione; nè pertanto inesplicabili sono gli assurdi, le mostruosità, le nefandezze che si riscontrano nei fatti, nei costumi, nelle leggi dell'antica e della moderna barbarie. Questi frutti ha portato, a queste conseguenze ha condotto lo scadimento della umanità; perciò che per sua cagione si è resa naturale all'uomo una imperfezione in certo modo contraria alla sua stessa natura. Una tenebra che viene dal fondo stesso dell'animo aduggia la intelligenza, e intristisce l'affetto; un vizio che sconvolge lo spirito intorbida i pensieri, affalsa le credenze, e quindi necessariamente vien fuori nelle azioni, nei costumi, nelle leggi civili. Come avvenisse questo corrompimento interiore non si può dire per l'appunto; certo è che ciascuno, se ascolta la sua coscienza, lo sente in se stesso, certo è che visibili ne sono gli effetti, e che mai sempre si manifesta per le inclinazioni, i divisamenti, le operazioni degli uomini. Forse, poichè divenne inferma l'umana natura, manchevole la esistenza, lo esperimento del dolore, lo spettacolo della morte, la vita divenuta un cumulo di bisogni opprimenti, il male di presso vegnente, annidato nell'animo, da per tutto incontrato, generarono nel cuore insoliti affetti, intantochè la ragione non trovava argomento per temperarli. Forse, ottenebrata da tali affetti, e distratta dai nuovi bisogni della vita angosciosa e dalle sollecitudini che ne derivano, la mente era meno atta a comprendere lo insegnamento della parola, ed il cuore, sbattuto per continua tempesta, aveva minor vaghezza del sapere, meno era disposto ad accendersi per l'amore del vero. Però l'uomo nel tempo che studiosamente cercava il modo di saziare le nuove sue brame, e le saziava come poteva senza badare ad altro, e dal modo che solevano dargli a più facilmente sbramarsi le condizioni nelle quali per avventura trovavasi prendeva un abito o costume di vita, dismetteva a mano a mano di dirizzare il pensiero ai concetti significati dalla parola, o meno intentamente rintracciava gli elementi ideali in questi compresi, meno arrivava a distinguerli chiaramente, perdeva d'occhio o confon-

deva le connessioni dei medesimi, e sempre più progredendo in cotale lubrica via, la sua intelligenza diveniva tarda ed ottusa, e non più ben movente ad estollersi come prima. Intanto, per questo stesso suo scadimento, l'umanità restava siccome priva di legge, e per conseguenza propiamente anche di libertà. Nel tempo infatti che nel male si profondava, essa non aveva, non che certezza, ma nè pure qualche sentore della necessità di suo risorgimento, anzi non supponeva tampoco la possibilità di risorgere; per la qual cosa in realtà per via naturale il suo rinteramento divenuto era impossibile. Necessario era invero che in sè conservasse quelle condizioni le quali si richiedevano acciocchè le fosse restituito il potere di riprendere il primo suo grado nell'ordine dell'universo, acciocchè insomma fosse agli uomini restituita la libertà; ma questa necessità, tutta volta che s'ignorava, non era legge. E perciò provvide a tal uopo la stessa somma Necessità per cui surse l'universo in principio nel perfetto suo ordine, e non è forza creata che lo possa nè anche in parte irreparabilmente distruggere, non permettendo che l'uomo perdesse affatto l'uso della ragione. In tanto guastamento delle umane facoltà restò il linguaggio, e per conseguenza pur sempre qualche tradizione delle verità per le quali fu dato il linguaggio, cioè perchè fossero fatte manifeste al nostro intendimento; e per questo mezzo si conservarono tutti i concetti che l'uomo è inetto a formarsi da se medesimo. Certo tali concetti, come prima furono superficialmente e confusamente appresi per le cause dette davanti, non potevano appresso, da coloro stessi che nel proprio pensiero non gli avevano chiari e distinti, essere infusi con distinzione e chiarezza nelle menti degli altri; certo la tradizione erronea divenne come la interpetrazione della parola; ma pure la ragione, che sempre dallo stesso linguaggio era tenuta viva, in qualche modo scorgeva la necessità dei concetti che dalla tradizione tanto imperfettamente attigneva; era come un barlume che quella necessità le faceva visibile, ma tanto bastava perchè se ne scolpisse profondamente nell'animo la persuasione, e così l'uomo a perdere non si conducesse la natura umana. Questo comune benchè confuso apprendimento del vero per la parola, ha dato occa-

sione a chiamare la facoltà del discorso, considerata rispetto a quel punto ove dal solo linguaggio è portata, senso comune. Al quale per conseguenza ovvero alla parola che ne è condizione vuolsi attribuire, come anche dimostrammo altra fiata,[1] tutto ciò che primitivamente sappiamo, e la coscienza di nostra esistenza, e la certezza della esistenza del mondo esteriore, che il Reid non seppe far altro che far dipendere da inspirazione di natura, e la notizia d'Iddio creatore dell'universo, che il Gioberti pose all'opposto in un intuito vago e indeterminato imprima, e determinato appresso dalla riflessione ajutata dalla parola. Ed invero la riflessione converte a grado a grado negli individui, e per questi nell'umanità, il sentimento comune in un ordinato ragionamento; perciò che l'uman genere non si potrebbe perfezionare ove non si raddirizzasse la tradizione, e la scienza a questa affidata non si compiesse, ed alle menti non tornasse a risplendere intera la verità siccome in principio del mondo; ma la riflessione altro non è che un nuovo e più accurato studio, non già di ciò che l'uomo sa da se stesso, o naturalmente conosce (perciò che ben poco si conosce naturalmente, e per noi soli nulla sappiamo), ma si bene di ciò che imperfettamente ha dagli altri imparato; e se da quella verrà una scienza compiuta che poi, fatta comune all'umanità, la condurrà diritto al suo fine, ciò sarà perchè la tradizione, per modo soprannaturale rinnovatasi, ha rettificato il senso comune e ricondotta la riflessione sulla via del vero.

La imperfezione umana, unita alla universale conservazione del linguaggio, ci danno la spiegazione di quello innesto universale dell'errore sul vero che, senza ciò, resterebbe un enigma. La parola non ha cessato mai di porre nell'animo umano i germi del vero, ma la depravazione di quello faceva a questi, e fa tuttavia fruttificare l'errore. Il senso comune apprende sostanzialmente, come per certa razionale divinazione, il dettato della parola, il quale poi si converte in una fede, in una persuasione saldissima, appunto perchè derivante originalmente dalla stessa ragione; ma la immaginazione, la difficoltà di elevarsi sopra l'umile sfera del senti-

[1] Vedi Saggio primo. cap. 9.

mento, la tardità della mente a comprendere i concetti universali fa che il senso comune li storpj, li confonda, o s'inganni nel farli concreti, e per conseguenza o veda per così dire le cose a mezzo, o, come fa il più delle volte, accozzi cose e pensieri contraddittorj; per lo che quella fede profonda, quella persuasione stabile e ferma abbraccia il vero ed il falso, il reale e l'immaginario, l'assurdo ed il necessario. Cotal fede trova nell'animo proprio il filosofo come l'uomo volgare. Questi se ne contenta e tira di lungo; il primo all'incontro procura di darne la ragione; ma la difficoltà di trovarla sta per l'appunto nella costante assuetudine del senso comune di mettere il falso insieme col vero; ed è perciò che, volendo dare nel segno, non bisogna incominciare da credere nella assoluta infallibilità delle facoltà subiettive dalle quali derivano le comuni credenze, laddove sono all'opposto fallibilissime atteso la imperfezione umana, nè pretendere di fondare sulla autorità della coscienza, che non è punto autorevole, il ragionamento, piuttosto che criticare la coscienza colla ragione,[1] nè finalmente, per dare ad intendere che la coscienza sia la suprema delle ragioni, trasmutarla in percezione immediata o intuito primitivo, perchè così veramente si torrebbe via la possibilità dell'errore, e per conseguenza si porrebbe un principio che il fatto stesso falso dimostrerebbe.

Come generalmente il senso comune, così pure il senso morale, che non è altro che una specificazione del primo, è avvivato dalla parola, e al tempo stesso sviato per causa della imperfezione umana. Anche rispetto alle azioni occorreva che la parola infondesse negli animi un principio di verità; senza ciò il genere umano sarebbe irreparabilmente perito, o piuttosto avrebbe distrutto se stesso; ma nei concetti morali l'errore non poteva non essere più profondo, più grave, più mostruoso, più vario che negli altri concetti. Quella stessa nuova fralezza dalla quale derivava l'umano scadimento, costringendo ciascuno a proporsi la conservazione della propria esistenza e lo schifamento del dolore, rendeva ciascuno disposto a farsi fine a se stesso, e l'incessabile bramosia del bene,

[1] Criticare la coscienza, e non già la ragione, come pretende Kant, può e deve la logica filosofica.

unita alla costante mancanza del bene e al tempo stesso all'assaggiamento di qualche piacere in sua vece, induceva facilmente a pensare che propriamente il fine dovesse nel piacere consistere. Nè a svoltare, o frenare, o temperare almeno l'appetizione del piacere, il desiderio del godimento, bastava la persuasione infissa nell'animo dal senso comune di una necessità o legge assoluta; perciò che questa la ragione non era sufficiente a determinare. Il filosofo in ciò non meno dell'ignaro era inetto; conciofossechè l'umanità, più non trovando in se stessa il potere di adempire il fine dell'universo, cotal fine avesse a grado a grado dimenticato, e mente umana più non avrebbe, non che argomentato come necessario, ma nè pure supposto come possibile il ritorno di quella alla prima sua perfezione, quando il male pareva, ed era anche in realtà irreparabile naturalmente. Vero è che dal concetto d'Iddio si deduce logicamente la necessità dell'umano risorgimento; ma pure tal deduzione forse è superiore alle forze di nostra difettuosa ragione; fattostà che l'antichità non seppe farla giammai; forse perchè tale deduzione avean resa impossibile le immaginazioni stravolte che nel pensiero della divinità si mescolavano. Infatti veramente restava la parola significativa d'Iddio; ma propriamente il concetto se n'era perduto; la fantasia lo aveva rimestato a suo modo; ed è tale questo concetto che alterarlo anche un poco è distruggerlo. Ora l'antica filosofia non fu buona a trovarlo di nuovo; tanto è vero che la filosofia critica, riordina, emenda la scienza che le ammannisce il senso comune, ma non inventa nulla di suo.

La credenza generale in una legge assoluta, e la impossibilità di determinarne il vero obietto razionalmente, indusse la riflessione scientifica ad argomentarlo dagli impulsi dell'umana natura. Universale intenzione degli animi è il bene; perciò si dovea riguardarne come obietto della legge naturale la felicità di tutti gli umani individui; ma il male non era al tutto evitabile; da ciò si deduceva la necessità che soltanto alcuni godessero, altri in loro vece soffrissero; senza i patimenti di questi la felicità di quelli era impossibile. Chi destinato fosse a godere, chi per soffrire nato fosse il fatto stesso mostrava; perciò la buona e la cattiva sorte si attribuiva a una supposta

legge del Fato, alla quale applaudivano i fortunati, e si rassegnavano gl' infelici, persuasi che vano fosse il far prova di schivarla o di cambiarla; conciofossechè il Fato non si curasse nè di malvagità nè di virtù, non guardasse nè a tracotanza nè a depressione nè a tripudj nè a lacrime, ma fosse impassibile e inesorabile; e però nè tempj nè altari gli s' innalzavano, nè sacrifizj gli s' offerivano; il Fato insomma era il male che sceglie a le sue vittime; la disperazione della umanità lo aveva divinizzato. Con questa legge la disuguaglianza, la miseria, la schiavitù erano necessarie; l' uomo nasceva o cosa o persona, o qualche cosa di mezzo tra l' una e l' altra; il fatto era ragione della sorte che a ciascuno toccava. La stessa ignoranza dell' obietto della legge assoluta faceva che, mentre gli uomini si trovavano fin dalla nascita in una città congregati, non conoscevano il fine necessario della loro società. Portavano invero nell' animo la certezza di dovere a qualche cosa unitamente cooperare; questo bastava a conservare le società; ma perchè non avevano alcun necessario concetto, per ragione del quale fosse impossibile per via di deduzione trovare ciò che far segno dovessero della cooperazione sociale, non restava ad essi se non pensare che quell' identico scopo di tutti gli individui, arguito dalle identiche loro disianze, in comune scopo la società convertisse. Le città per conseguenza avevano un principio necessario di vita; infatti la persuasione della legge teneva gli uomini uniti, e conservava gli ordini civili; ma, perciò che sì fatta persuasione era indeterminata, avevano uno scopo arbitrario ed erroneo. Questo era generalmente la felicità di ciascuna città, come lo scopo dell' individuo era la felicità singolare; ma soltanto la opinione, variabile al pari delle occasioni onde muove, in concreto determina le condizioni della felicità, per lo che non è maraviglia se quel fine generale delle città si convertiva in altri fini particolari e variabili secondo i gusti, le inclinazioni, il talento di ciascun popolo, secondo l' indole insomma che ciascuno per casi e circostanze accidentali erasi fatta, e se più ordinariamente si convertiva nella gloria e nella potenza; perchè, siccome credevasi che la felicità degli individui si connettesse colla infelicità di molti altri, così pure si credeva che la prosperazione

di uno Stato dipendesse dalla debolezza, dalla suggezione, dall' avvilimento di altri Stati. Il genio popolaresco, o ciò che oggi si appellerebbe spirito pubblico, come proprio di ciascuna città, si conservava in certo modo per una specie di nazionale tradizione, ed allorchè illanguidiva, la città si faceva proclive a perire, conciofossechè venisse a mancare ciò che le dava unità. E dall' essere il fine determinato da così fatto genio accidentale, seguiva che le città prendessero, non quella forma e constituzione, non le instituzioni e le leggi che maggiormente si addicono per la effezione del buono e del giusto, ma sì bene o quelle che erano le più adatte a conseguire lo scopo particolarmente propostosi, o quelle che a loro dava il caso per le vicende interne ed esterne, cioè a dire per un moltiplice intreccio di cause e di eventi, dal quale dipendeva in gran parte e la tempra degli animi e il modo della vita civile e l'ordine stabilito. Tesserebbe pertanto la storia dello scadimento umano chi procurasse di rintracciare per quale connessione di fatti i diversi popoli sieno giunti alla loro diversa civiltà. Se non che la mancanza di particolarizzate memorie forse renderebbe impossibile il riandare col discorso i varj progressi della barbarie, e volendo a quella mancanza supplire colla induzione, cioè dai fatti che si conoscono argomentando gl' ignoti e dagli uni e dagli altri le cause, vi sarebbe il pericolo di correr dietro all' immaginazione, credendo di andare incontro alla realtà, condotti dal filo del raziocinio. Il Vico, risguardando ai fatti che in modo identico si ripeterono in tutti i popoli dell' antichità, riuscì ad indagare le leggi generali della barbara civiltà; ma per trovare per quali leggi questa civiltà differisse in ciascuna nazione, forse non basterebbe il considerare di ciascuna l' istoria certa, ma bisognerebbe almeno indovinare quella che si nasconde sotto l' arcano velo delle diverse mitologie.

Posto che da occasioni accidentali nascesse il talento determinante le condizioni della felicità, e che queste accidentali occasioni ugualmente modificassero l' animo degli individui abitanti uno stesso paese, non è maraviglia se non vi fu legislazione antica che non confermasse qualche immoralità o ingiustizia, nè veruna immoralità, veruna ingiustizia che

non fosse confermata da qualche antica legislazione. Lo stravolgimento del senso morale doveva necessariamente aver l'eco nelle leggi. I legislatori infatti non ne sono gl'inventori, ma si bene propriamente i raccoglitori; non le fanno di loro capo, ma le trovano quasi bell'e fatte, o piuttosto le cavano dalle credenze, dalle opinioni, dai costumi, dagli usi, dalla vita insomma dei popoli coi quali hanno a fare. Conciossiachè l'ingegno degli individui, anche straordinarj, sia fattura della città nella quale sorge e viene educato, e sia, per così dire, figlio del tempo al quale poscia dà il nome; perciò, se talvolta in un'anima dotata di maggiore potenza più fortemente o più chiaramente riflettesi il sentimento e il pensiero comune, non vi fu mai chi affatto diversamente sentisse o pensasse dai suoi contemporanei, o non si appropriasse almeno i sentimenti e i pensieri di età passate. E d'altra parte la singolare sapienza, ancorchè fosse stata quasi superiore alle condizioni umane, se pure avrebbe potuto colle leggi modificare leggiermente le credenze e i costumi, o trasformare in qualche parte la civiltà, sarebbe stata costretta a conservarne la sostanza; senza ciò le sue leggi sarebbero state o non comprese o spregiate, e non avrebbero avuto mai nè vigore nè osservanza. Il male adunque aveva sì fattamente corrotta l'umana natura, sì fattamente adombrata l'umana ragione, che omai si scambiava continuamente col suo contrario, nè mente alcuna era più sufficiente a comprendere la perfezione che quella si ebbe in origine, e dovrà finalmente ricuperare, nè potere umano sarebbe bastato a iniziarne il perfezionamento. Perciò si vede che la grandezza tanto vantata di alcuni uomini antichi ad altro non si riduce che ad una ingannatrice apparenza, le azioni più ammirate ad una gran vanità, la gloria ad uno strepito inutile che ha rimbombato immeritamente nel mondo. Certo fu talvolta stupendo il vigore dell'intelletto, la tenacità del volere, e lo studio del bello e del vero, e la prosecuzione del proposito, e il modo di raggiungere un fine con mezzi troppo scarsi, se uno spirito potente non gli avesse ingranditi con forze quasi create improvvisamente coll'avere saputo metterle insieme, ed unificarle; ma pure ciò che la mente incontrava non era il vero, ciò che la volontà proponevasi non era

il bene, ma per l'opposto un fine che necessariamente era sempre inutile o pernicioso. Certo l'umanità fu talvolta scossa, ma non sospinta, da questi ambiziosi e non già grandi suoi figli; certo il secolo dominato da loro non ne ebbe alcun benefizio, non vide il cominciamento di alcun progresso, perciò che progresso alcuno non era possibile; e certo molto meglio sarebbe stato che oscura dei più celebrati la vita fosse trascorsa; le nazioni avrebbero avute molte glorie di meno da raccontare, ma l'umanità conterebbe tra gli anni di maggiore tranquillità quelli che più le costarono lacrime e sangue.

Tra tutti i popoli della antichità ve ne fu uno soltanto il quale seppe formarsi una legislazione sui diritti particolari che, riguardata non assolutamente ma a rispetto delle altre, potrebbe dirsi quasi perfetta. Questo popolo si fu il Romano. La perfezione del diritto romano derivò dalla libertà politica lungamente durata, e che a grado a grado da un ordine privilegiato si estese a tutta la città. Il concetto della comune uguaglianza, cioè a dire di una uguaglianza naturale salvata dalla civile costituzione, la norma divenne o il principio di quel senso pratico dal quale più che dalla interpetrazione delle antiche leggi dipendeva la decisione delle controversie private;[1] e dalle decisioni del senso pratico nacque, o fu cavata appresso la scienza.[2] Il diritto romano per conseguenza non venne fuori radicalmente dalle teste dei dotti, ma dalle cotidiane disputazioni del fóro; fu una prudente maniera di giudicare, di mano a mano emendata, prima di essere una dottrina, prima di divenire una regola ferma, una legge constituita; e tale maniera di giudicare necessariamente fu coerente alle condizioni politiche del popolo stesso. Anzi, se riguardo si abbia al modo col quale ebbe origine, più non è maraviglia se quel diritto medesimo portò sì fortemente impresso il suggello della ragione e della sapienza. Concorse infatti a formarlo in principio la retta ragione dei giudici tratti

[1] Vedi Vico, *De universi juris uno principio et fine uno*, cap. 188; e Cicerone nel passo seguente; « sit ergo in jure civili finis hic, legitimæ » atque usitatæ in rebus causisque civium æquabilitatis conservatio. » *De orat.*, 1, 42.

[2] Vico, op. cit., cap. 187, 205 e seg.

dall'ordine degli ottimati, fatta guardinga per rispetto del retto senso e del genio innovatore della plebe, la logica eloquente degli oratori, e finalmente la critica dei sapienti, e soprattutto la libertà politica che non sofferse la iniquità mascherata in forma di giustizia, e non si trovò vincolata, o non si lasciò vincolare da cattive leggi antecedentemente stabilite.[1] Ma il principio della naturale uguaglianza non era sufficiente a produrre la scienza universale del diritto. Da quel principio si potevano dedurre i diritti in modo che ad alcuno non fosse concesso far lucro con detrimento degli altri, ma non si veniva a far conto del danno indiretto e comune derivante dal non usare, o dall'abusare dei mezzi dati dalla stessa natura ad utilità generale e non mica abbandonati a chi se gli piglia. Si faceva insomma derivare il diritto da una morale negativa, per la quale ciascuno era libero di fare ciò che voleva, purchè non impedisse ad altri di fare ciò che materialmente poteva; ma, riguardando il potere d'ognuno separatamente dal potere degli altri uomini, e non già come condizione di questo ed a vicenda a questo condizionato, non si arrivava a porre il diritto nel suo vero limite, che consiste nell'impedire o far venir meno, operando o cessando, il potere generale che si sustanzia nella collegazione di tutti i poteri singolari, e nella loro uguaglianza si compie. Così per determinare il potere morale o la giusta libertà dell'individuo si guardava unicamente al fatto; come se la società non fosse, o pure i fatti giuridici non dipendessero dalla società civile, e secondo la natura essenziale di questa non dovessero essere regolati e temperati, e come se all'opposto la società non avesse se non un fine politico, o non per altro fosse constituita che per man-

[1] Vico, op. cit., cap. 187 e 204 in fine. — Dall'epoca nella quale, per accorgimento degli ottimati, ebbe origine il magistrato della Pretura (anno 387 della repubblica) la giurisprudenza romana attese continuamente a temperare la soverchia durezza della legge delle XII tavole, ed a supplire o radicalmente o per via di imitazione ai suoi difetti; e a grado a grado si progredì talmente che, introdottosi l'uso degli Editti, e constituito il diritto pretorio, al tempo di Cicerone si finì coll'abbandonare affatto anche lo studio di quella legge. (Vedi *De leg.*, lib. 2, 23.)

tenere a ciascuno le sue condizioni di fatto e il potere che ne deriva, e per difendere la città intera dagli affronti delle altre città, ed estenderne la potenza. Questo diritto perciò rimaneva essenzialmente ed unicamente conservatore, ma non era oltre a ciò progressivo; guardava all' individuo, non alla città; e ciò che quegli per fortuna o per accortezza si era procacciato gli conservava, quasi ne dovesse godere esso solo, e non già come condizione del perfezionamento comune. Quindi era che la proprietà si facea derivare giuridicamente dall' occupazione come da sommo principio, riguardando in tal modo il caso e il volere quali ragioni per se sufficienti a rendere autorevole il fatto; e l' autorità del dominio era illimitata, come se fosse libero all' uomo usare capricciosamente e volgere soltanto ai suoi godimenti ciò che, per dir così, la natura ha ordinato alla conservazione e perfezionamento degli uomini non già dell' uomo; e la proprietà comprendeva in modo assoluto la sostanza medesima delle cose, come se queste non fossero proprie principalmente della società civile ed umana. Nè tal principio era meno insufficiente a determinare i diritti della città o del popolo verso il governo e verso le società secondarie, e principalmente i diritti tra Stato e Stato; ed infatti, divenuto comune nei moderni tempi il diritto romano, gli Stati si riguardavano, e tuttora si riguardano come esistenze collettive indipendenti affatto l' una dall' altra, e non come destinate a confondersi in una sola. Perciò non che dedurre la giustizia, nei rapporti scambievoli delle nazioni, dalla necessità di una futura società universale, ma non si credette nè pure che si dovesse avere riguardo ai rapporti, ai commercj lungamente durati tra nazione e nazione, i quali veramente iniziano una società tra quelle a similitudine della civile; e se ad un governo sembrava di trovare l' utile proprio o pure dello Stato in troncarli, non aveva scrupolo di farlo. Quindi era che se talvolta si ricordavano i diritti di umanità, non peraltro si sapeva quali propriamente si fossero; come ben dimostravano principalmente le guerre; le quali erano imprese molte volte per sete di rinomanza o per instigazione di orgoglio, e sempre si combattevano ingegnandosi l' una e l' altra parte di far più male che sapeva al nemico; quindi le

rapine, gli ostaggi, le rappresaglie, le conquiste e tutti gli altri assurdi morali che soltanto oggidì pare si vogliano mandare in desuetudine, per contentarsi di usare quella prova terribile quanto è necessario ad ottenere la giustizia.

L'obietto di quella legge assoluta della quale il concetto fa parte di una scienza insegnata da tutte le lingue, della quale il senso comune infonde comunemente la ferma credenza, la fede certa e costante benchè indefinita, alle genti che rinvenirlo più non sapevano rivelò il Cristianesimo. Era la nuova dottrina essenzialmente rinnovatrice dell'uomo e della società. Pure le società molto hanno tardato ad approfittarsene; le teoriche, le leggi, le constituzioni sono restate per lunga pezza le stesse; si è creduto anzi per molto tempo che il diritto non avesse colla morale comune il principio, che nulla colla legge del buono avesse a fare la politica, e che non sempre importasse metterla d'accordo colla onestà; v'era insomma una morale per la coscienza dell'individuo, e questa era cristiana, ma v'era come una giurisprudenza relativa ai rapporti civili ed alle cose politiche, e questa era pagana. Specialmente la greca e la romana letteratura fecero nei tempi moderni rivivere l'antichità colle sue dottrine, colle sue opinioni, colle sue leggi, in parte anche coi suoi costumi. La civiltà sorgente ondeggiava tra il passato e il futuro; una forza la spingeva avanti, un'altra la respingeva indietro; era vecchia e nuova ad un tempo, o piuttosto nè l'uno nè l'altro. Si ammirava peculiarmente la grandezza del popolo romano, e per poco si venerava la sua prudenza politica, la sapienza delle sue leggi; in legislazione, in politica nulla pareva ben fatto se non l'imitarlo; i giuristi cavillavano sulle sentenze di Ulpiano, i principi ambiziosi sognavano la potenza di Augusto, i dispóti mulinavano su Tiberio, i cospiratori si davano l'aria di Bruti, e fino un grande ingegno, quale si fu il Machiavelli, pretendeva adattare agli omeri del suo secolo la toga romana, e la bassa barbarie spagnuola mescolare con quella dei dominatori del mondo. E noi pure tutta volta portiamo appiccicata addosso la nostra parte di questa pedantesca ragia; a stento e a grado a grado si deducono le conseguenze sociali della morale evangelica; troppo sarebbe se una com-

piuta rivoluzione intellettuale e pratica si facesse tutto in un tratto.

Quando le contingenze civili glielo permettono, l'ingegno umano, appunto per quella interna forza che del continuo in traccia della felicità lo sospinge e di tutto ciò che sembri avere qualche attitudine a procurargliela, siccome sente il bisogno di cercare l'utile e di contemplare il bello, così sente il bisogno di investigare il vero. Quindi nacque la letteratura, quindi nacquero le arti, quindi pure le scienze che si propongono di confermare, e rettificare col discorso ordinato i pronunziamenti del senso comune, e ridurli a filati ragionamenti, quindi insomma anche la filosofia prese origine. La quale non poteva mancare di indagare del diritto il necessario principio, e di far prova di definirlo. Ritrovare questo principio non fu, siccome abbiamo detto, conceduto agli antichi, perchè ignoravano la legge della umanità, cioè a dire quella sola assoluta necessità per la quale diviene necessario tutto ciò che è connesso coll'obietto della medesima, come la condizione o il mezzo coll'effetto o col fine. Noi veduto abbiamo che il diritto ha una ragione e un'origine. La prima dicemmo essere la legge assoluta, la seconda la società civile; perciò che, tolta la legge, la umana libertà non sarebbe autorevole, tolta la civile società, la esecuzione della legge assoluta sarebbe in tutto e per tutto impossibile, anzi l'uomo non avrebbe pur l'ombra di libertà. Perciò la società non è volontaria; non avviene per la coscienza di una obbligazione; non è fatta originariamente dal consenso o da un patto. Ed invero se vi fosse un dovere di unirsi in civile ordinazione, questa sarebbe il principio della esecuzione della legge; ma come si fa a supporre sì fatto dovere se da tale unione dipende l'avere della legge e del dovere la coscienza? E questa stessa ragione in sostanza non permette che al patto si attribuisca l'origine delle città; conciossiacosachè un consenso universale si connetta con una ragione necessaria di consentire, senza la quale varie bisognerebbe che fossero le opinioni, varj i voleri; ora quando non v'è una dottrina di tradizione, per l'uomo non v'è nè pure ragione necessaria nè ragione alcuna, e dove non è civile società, non è dottrina o scienza

di tradizione, cioè quella che s'insegna e s'apprende insegnando e imparando a parlare, ovvero a dare ai vocaboli una significazione che, quantunque arbitraria, pur tuttavia sempre debbe essere e per tutti la stessa, perchè il pensiero si manifesti, e la sua manifestazione s'intenda. Per virtù della società, la quale è divisione e collegazione di lavoro a fine di effettuare ciò che la legge impone, nasce per li singoli uomini la possibilità di scegliere il modo di cooperare cogli altri al ricuperamento del bene. E siccome il male fu un effetto dell'umana libertà, così il bene conviene che sia riparato liberamente; il che non toglie, come abbiamo avanti veduto,[1] che questa riparazione sia necessaria; ed appunto perciò che gli uomini sono tutti ugualmente di intendimento dotati e per conseguenza di libertà, non v'è ragione per la quale a ciascuno non abbia ad essere lasciata così fatta libertà di elezione, anzi evvi ragione che sia lasciata, sì perchè ciascuno conosce le proprie forze e la propria attitudine e ciò che meglio di ogni altra cosa potrà riuscirgli, e sì perchè l'umanità non sarebbe sicuramente riparatrice del bene, e necessariamente perfettrice di se medesima, se la ragione di ogni uomo non concorresse a formare la ragione umana infallibile, se dalla libertà di ciascuno la necessità del perfezionamento non derivasse. Così fatta libertà di elezione è per conseguenza dalla legge stessa autorizzata; in quella sta essenzialmente il diritto, e per quella di diritto è materia, secondo le contingenze speciali, tutto ciò che atto è, comunque si sia, ad essere ordinato ad eseguire la legge in uno o in un altro modo speciale.

Queste che sembrano a noi facili verità non è maraviglia se furono sconosciute appo i filosofi antichi; ma non furono meglio vedute nè dalla scuola della quale Ugone Grozio fu duce, nè dagli altri filosofi che più modernamente vollero con nuove speculazioni rifare tutta la scienza. Invano si cercherebbe nei prolissi trattati usciti da quella scuola una definizione scientifica del diritto, o la necessaria ragione dalla quale pure conviene che sia dedotto, se necessariamente esser dee rispettato, cioè a dire se gli corrisponde sempre un

[1] Cap. 4.

dovere indeclinabile; infatti non vi è ragione alcuna di lasciare stare ciò che non ha ragione certa di essere. Il diritto naturale era per quei filosofi sinonimo di legge naturale; cosicchè confondevano la legge colle sue conseguenze. La giustizia derivante da quella distinsero invero dalla morale, [1] ma non

[1] È opinione di Abrens che Tomasio fosse il primo che distinguesse la morale dalla scienza del diritto, e i diritti in perfetti e imperfetti. Ma questa distinzione si trova pure nell'opera di Puffendorf, anzi in quella stessa di Grozio. Vero è che Puffendorf non ha differenziate le due scienze con logicale precisione; e nè pure poteva farlo, perchè non conobbe la vera connessione delle medesime. Secondo questo autore, la bontà consiste nella convenienza dell'azione colla legge, ma la giustizia racchiude anche un riaguardo della persona che dell'azione è l'obietto, perchè azioni giuste son quelle che si fanno convenientemente, con cognizione, pensatamente per rispetto a una certa persona; e perciò la giustizia è una applicazione conveniente delle azioni alla persona. (*De jur. natur. et gent.*, lib. 1, cap. 7, § 7.) Ma questa distinzione non torna bene. Tra le azioni che si fanno in riguardo di una persona ve ne sono molte che stanno nel giro della morale. Similmente, piuttosto che ragionata, è sofistica la distinzione dei diritti in perfetti e imperfetti, che pure per lungo tempo è stata universalmente accettata. La ragione della quale Puffendorf fa consistere in questo, che alcuni diritti riguardano l'essere, altri il bene della società, ovvero i primi ciò che è necessario acciocchè la società sussista, e si conservi, i secondi ciò che serve a renderla più comoda e più gradevole; poi conclude dicendo che, nel praticare le azioni alle quali altri hanno un diritto imperfetto, sta la giustizia universale, laddove la giustizia particolare sta nel fare le azioni che entrano in commercio, e per le quali si danno ad alcuno certe cose sulle quali esso aveva un diritto perfetto. Anche Grozio aveva distinta la giustizia in espletrice ed attributiva (*De jur. bel. et pac*, lib. 1, cap. 1, § 8), e questa aveva fatta consistere nelle virtù che mirano al bene degli altri. Ora tale giustizia o si chiami attributiva, o universale come la chiamò Puffendorf, non è se non la virtù morale ovvero la bontà. I diritti imperfetti sono in verità chimerici; e vi sono molti doveri l'obietto dei quali si fa concreto in una certa persona senza che perciò sieno doveri giuridici, senza che la persona alla quale si riferiscono abbia propiamente un diritto a quelli corrispondente. Prendiamo per causa di esempio la gratitudine; questa è certamente un dovere; ma il beneficio dà forse diritto alla gratitudine del beneficato? Non ne dà veruno. Infatti quel dovere non deriva propriamente dal merito della persona che ha fatto il beneficio, ma al bene dal dovere generale di eseguire la legge più perfettamente che è possibile, il quale comprende il dovere di preferire nella pratica della virtù le persone le quali certi siamo non essere per volgere a male l'opera nostra, e principalmente quelle che, virtuose es-

seppero dire la ragione di tal distinzione, nè determinare per via di logica in che consistesse la differenza. Vero è che Grozio in prima, ed appresso i suoi seguaci, si erano accorti avere il diritto rapporto stretto colla società, ed essere da questa, per così dire, segnata la circonferenza della giustizia; ma ciò non basta per distinguerla dalla morale. Senza la società veramente non vi sarebbe alcuna necessità di ragione, non possibilità di seguire veruna legge, se non quella che propria è naturalmente dell'uomo come eccitato da naturali bisogni, e sospinto ad appagarli da naturale instinto. È perciò che il concetto di società entra, come concetto di necessario mezzo, nella definizione della legge morale; talchè se, per la legge della umanità, necessario è di questa stessa il perfezionamento, per la legge morale necessario è che ciascuno a sì fatto perfezionamento socialmente cooperi. Ma come per ottenere tal fine sommo ed universale fa d'uopo che tutti concorrano, e che di tutti le opere varie sieno come ridotte ad unità, così perchè ciò succeda conviene che ciascuno sia libero di determinare il modo della cooperazione propria; e quindi deriva la legge di non offendere, di non menomare tal libertà

sendo, ne prenderanno maggiore conforto a bene operare. Così siamo obbligati a preferire chi sappiamo con certezza aver bisogno di soccorso o per potere eseguire la legge, o per non trovarsi al pericolo di violarla; e siamo parimente obbligati a fare ogni possibile bene ai migliori; perciò che il bene ricevuto servirà indubitabilmente ad aumento di loro virtù; e tra i migliori dobbiamo per fermo annoverare chiunque ci è cognito per beneficio avutone. Del resto il dovere della gratitudine è indeterminato e condizionale rispetto alle azioni esterne. La gratitudine è interna, e consiste in una disposizione dell'animo nostro verso altra persona. A quella certamente nessuno ha diritto; conciossiachè il diritto essenzialmente si riferisca a qualche cosa di esterno e di materiale. D'altra parte innumerevoli sono le azioni dimostrative del grato animo. Ma il dovere di mostrare coi fatti la gratitudine dal potere dipende, e in questa parte ciascuno è giudice di se stesso. Non v'è dunque diritto ad azione alcuna dimostrativa di così fatta disposizione dell'animo, tutta volta che la persona la quale il dovere ha di essere grata ha per altro il diritto di determinare il modo di adempiere tal dovere, e di giudicare del proprio potere di adempierlo coi fatti esteriori. Questo esempio basta per dimostrare che nel giro della morale è compresa quella che Puffendorf giustizia universale e Grozio attributiva appellarono, e per conseguenza che non vi sono diritti imperfetti.

così rispetto alla elezione del modo di agire, come rispetto alla effezione ovvero al suo attuarsi nel modo che si è prefisso. Per la qual cosa la legge della giustizia è connessa colla legge morale, appunto come questa è connessa con quella della umanità. Se non si attacca a tal connessione il filo del discorso, bisogna contentarsi di vaghe differenze, senza appoggiarle ad una buona ragione, come fecero perappunto Puffendorf e Tomasiò.

Principal menda di questi filosofi è il far dipendere la società unicamente da istinto sociale. Infatti dà un mero istinto non sorge certamente quella assoluta necessità dalla quale convien partire, per dedurre la legge o necessità logicale di concorrere alla conservazione ed al perfezionamento della società stessa, o di non impedire ciò che è condizione essenziale di questa o del conseguimento del fine che per suo mezzo si dee raggiugnere. Un istinto universale prova è certo per se medesimo che della umana natura esso è un elemento essenziale; ma prima bisognerebbe anche provare questo universale istinto della sociabilità non essere gratuitamente supposto. L' uomo in società non si unisce, ma vi si trova unito senza sapere come o perchè; il fatto precede il volere. Appresso, in tale stato avvivatosi il senso comune, acquista il concetto di legge; per questo crede la società necessaria, e quindi è che volontariamente pur vi si adatta; ma se altrimenti fosse, ed all'opposto ei si trovasse in quello stato di natura che alcuni hanno supposto per incidenza di discorso, altri hanno sognato, è molto da dubitare se l'istinto della sociabilità lo moverebbe ad incivilire. Ma, comunque si sia, nella natura umana imperfetta, siccome è pure al presente, si trova il principio del bene e del male, la naturale inclinazione sì all'uno come all'altro; ora, per dedurre da naturale inclinazione una legge di ragione, bisognerebbe prima provare che lo scopo di quella è necessario assolutamente; e posto che ciò si provasse, non dall'istinto, ma dalla necessità di suo obietto deriverebbe la necessità logicale di secondarlo. Come fu detto testè, questi filosofi invero avevano posto mente alla connessione del diritto colla società, ma non la seppero determinare, perchè sbagliarono in porre il principio

dal quale deriva la necessità dell'unione civile, e non videro come con tale unione, e colla legge morale che dallo stesso principio dipende, sia connessa la libertà che appellammo esteriore. Non sono infatti gl'istinti se non singolari diramazioni del naturale amor proprio; perciò facendo consistere in un istinto la ragione della constituzione delle città, e convertendo poi questo fatto in ragione dei doveri scambievoli, propriamente si eleva l'amor proprio a principio sommo di legge, a diritto essenziale assoluto. E di vero che la inclinazione alla sociabilità germogli dalla radice di tutti i naturali impulsi, cioè dall'amor proprio, è cosa della quale i filosofi di questa scuola in sostanza comunemente convengono. Puffendorf pone il principio di tale inclinazione nella coscienza che ha ciascun uomo della propria impotenza a conservarsi e star bene; ciò vuol dire che l'individuo cerca la società, perchè brama il suo meglio, e per conseguenza che in realtà l'amor proprio è ragione della legge fondamentale del diritto naturale, che lo stesso autore deduce da quel principio, e fa consistere nel dovere ciascuno inclinare a formare e conservare, per quanto è a se, una società pacifica con tutti gli altri.[1] Nè val nulla che aggiunga « in conformità della constituzione e dello scopo di tutto il genere umano » quando simile scopo vuol che resulti appunto da quello che a tutti gli individui è comune, e sta nel conservarsi, e condurre una vita comoda.[2] D'altra parte, ove si consideri la definizione che esso dà del dovere giuridico e della libertà, si vedrà chiaro che, secondo le sue dottrine, il diritto riducesi a un amor proprio per sè stesso legittimo, il quale, unicamente per assicurarsi l'appagamento, si accorda coll'uguale amor proprio degli altri, e per conseguenza limita se medesimo quanto basta a produrre tale accordo; in sostanza è il concetto di Kant senza tante enigmatiche formole. Libertà infatti è chiamata da Puffendorf la facoltà o potere interiore di fare o non fare ciò che ciascuno giudica a proposito;[3] ma tutto ciò che contribuisce necessariamente alla sociabilità universale è prescritto dal diritto na-

[1] *De jur. natur. et gent.*, lib. 2, cap. 3, § 15.
[2] Luog. cit., § 14.
[3] Op. cit., lib. 2, cap. 1, § 2.

turale, e tutto ciò che la turba al contrario è proibito; e questa è, per suo avviso, la legge che limita la libertà umana,[1] e dalla quale emerge una obbligazione positiva o morale ed una obbligazione negativa. Ora volendo da questi principj cavare la definizione del diritto come potere morale, bisognerebbe appellarlo la facoltà che ciascuno ha di fare o non fare ciò che gli aggrada, purchè non turbi la sociabilità universale. Ma se la società è fatta per gli individui, i quali per suo mezzo niente altro vogliono ottenere che un fine particolare, cioè a dire ciascuno il suo proprio bene, se dal naturale appetito del bene nasce il dovere di secondare la sociabilità universale, il dovere di non turbarla, convien dire che una legge derivante dallo stesso amor proprio converta l'amor proprio in diritto.

Questi principj noi ritroviamo in sostanza negli scritti di Romagnosi;[2] il quale non ha fatto altro che ammodernare le dottrine della scuola che incomincia con Grozio, e finisce con Wolf. Singolar pregio di questo scrittore è il logicale procedimento, e per così dire, la forma severamente scientifica del trattato; ma la forma non è la scienza; talchè di lui non a torto direbbesi che usò un'arte nuova per rinverdire vecchie teoriche.

Perciò che le dottrine attuali sono sempre connesse colle antecedenti, dalla teorica dell'istinto della sociabilità facile era passare a quella del patto sociale; in sostanza l'una e l'altra torna al medesimo. Consentire infatti è venire allo stesso proposito, per motivo di una stessa ragione o di un medesimo sentimento. Vero è che il consenso è libero, l'istinto fatale o spontaneo; ma un soggetto il quale è, o si suppone dotato di intelligenza, certamente non è sospinto e necessitato da un impulso affatto cieco e fatale; anzi all'opposto è sempre una ragione, qualunque si sia, ciò che muove o determina la sua attività; la quale per conseguenza soltanto per analogia si dirà istinto, avuto riguardo a quelle determinazioni che sono in tutti gli uomini identiche. Tanto è dunque attribuire ad essi l'istinto della sociabilità, quando questo si faccia de-

[1] Op. cit., lib. 2, cap. 1, § 8 in fine.
[2] Vedi *Assunto primo della scienza del dirit. natur.*

rivare da una ragione, quanto affermare che civilmente e' s' uniscano per consenso. Ed infatti, come abbiamo veduto, dalla coscienza della propria impotenza a conservarsi e star bene, i filosofi dei quali testè discorremmo nascer fanno l' istinto della sociabilità, siccome appunto Rousseau ne fa derivare il patto sociale.[1] Ma nè dal consenso per sè medesimo nè da un istinto nè dalla ragione che è stata data come principio dell' uno o dell' altro può dedursi obbligazione alcuna o diritto.

Del quale non verrà fatto mai di trovare la propria definizione, se prima non è trovato il vero fine della società, se prima non è di questa bene definita l' essenza; da ciò si conviene principiare perchè la scienza non sia senza capo, ed anzi un avvolgimento continuo di espressioni vaghe e indeterminate che scienza. Certo è per causa di esempio che l' uomo è libero, che la legge gli permette di fare entro certi limiti ciò che gli piace; ma per sapere in che propriamente consiste la libertà di agire, e quali sono i limiti che le impone la legge, bisogna vedere che cosa la renda possibile: e certo è per converso che la possibilità di agire liberamente non sta in ciascun soggetto umano per se solo considerato; in ciascuno è la facoltà ovvero il potere della libertà, ma l' attuarla dipende da condizioni obiettive, le quali veramente si sustanziano nella civile società; tuttavia, per ciò dimostrare, bisogna di questa definire la essenza. Noi l' abbiamo fatta consistere in una generale divisione e collegazione di lavoro, ed abbiamo trovato che quindi appunto è che l' uomo non sia del tutto necessitato dai bisogni più urgenti di sua natura, che non sia del tutto impotente a sopperirvi, che sia libero insomma di agire come gli piace. Or se l' una si converte veramente nelle altre, se tolta ogni divisione e collegazione di lavoro, della prima si toglie pienamente il concetto, le società si potranno immaginare come più o meno perfette, come sommamente perfette o come imperfettissime, ma pure qualunque principio, ancorchè difettuosissimo, di unione civile dovrà produrre qualche germe di libertà, dovrà per conse-

[1] *Du contrat social*, liv. 1, chap. 6.

guenza essere origine di qualche diritto. Il perfezionamento di tale unione fa moltiplicare singolarmente i diritti, perchè con quello si accrescono i varj modi di eseguire la legge, si moltiplica per così dire l'obietto della libertà, si estende il circuito dell'azione; non per tanto l'obietto della libertà che estrinseca già chiamammo, e per conseguenza del diritto, non cessa di essere sostanzialmente il medesimo per quanto esteso o pure all'opposto ristretto si immagini, e per converso tale unione togliendo, si riduce a nulla l'obietto e la possibilità della libertà che la legge in diritto converte.

Oltre al determinare la essenza della società, bisogna, per definire il diritto, averne trovato anche il vero fine. Il quale conviene che sia necessario assolutamente, se pure la libertà risguardante il modo di agire debbe essere approvata da una ragione necessaria, cioè a dire se debbe essere legittima. Ma un necessario fine non si ritrova studiando unicamente l'umana natura. Nell'uomo infatti si riscontrano bene certe disposizioni dalle quali derivano fatti alle stesse proporzionati. Ma questo invero a che serve? come si fa a cavar fuori una necessità di ragione dall'umana natura, o dai fatti che la dimostrano, se proprio anzi è della ragione il governare la umana natura, e se per ciò fare ha bisogno di avere davanti qualche principio posto per necessità di discorso? Per imbroccare nella assoluta necessità, bisogna per così dire, trovare il filo della logica divina. E dove si ponesse lo studio sulle esistenze e forze meramente naturali o fatali, potremmo contentarci di dire che quanto in queste osserviamo, tutto è necessario, tutto è fatto ad un necessario fine, appunto perchè sta in natura, e che tutto quanto è stato creato è necessario, secondo l'ordine dell'universo, che sia tale qual è, nè più nè meno; in questa parte il fatto per la mente nostra si converte in ragione. Ma a riguardo dell'uomo questa sommaria argomentazione non vale. Esso infatti agisce intellettualmente, e per la necessaria imperfezione di sua intelligenza è libero di agire a suo modo; esso è di vantaggio una creatura dicaduta, ha inclinazioni ed affetti che sorgono da corrotta natura, porta ingeniti nel suo cuore due opposti germogli, e forse quello del male è dell'altro più rigoglioso; e ciò in lui

pure è necessario dopo il volontario suo scadimento; ma d'altra parte, se è libero essenzialmente, bisogna pure ch'ei sappia ciò che la mente divina ha decretato sia fatto per le forze unite degli uomini. Noi abbiamo tentato di rintracciare, dietro a queste considerazioni, il vero fine della società civile, e con ciò la ragione necessaria del diritto; e deducendo siamo venuti a concludere che la libertà di operare come piace è diritto, non assolutamente, non per sè stessa, ma soltanto come necessaria alla restituzione del bene dell' umanità, e si veramnte che a ciò sia ordinata.

Per ciò che abbiamo osservato avanti, bisogna dire che gli scrittori di diritto naturale appartenenti a quella che chiameremo vecchia scuola, se non avevano bene definito il diritto, non erano almeno troppo lontani dalla buona via. Emanuele Kant, siccome dette un nuovo indirizzo alla filosofia dei principj universali del sapere colla critica della ragione pura, così fece un rinnovamento nella scienza del buono colla invenzione della ragione pratica, e quindi in quella del giusto colla sua metafisica del diritto. Fu un progresso o un maggiore disviamento? Noi non crediamo che la scienza se ne avvantaggiasse. Esso infatti nel definire il diritto, o piuttosto l'obietto della scienza che ne ragiona, lasciò da parte la società, e si contentò della congregazione; e l'uomo fece subietto di una libertà naturalmente assoluta, infinita, e dalla necessità che molte assolute libertà stieno insieme dedusse la legge della giustizia. Imperocchè, per suo avviso, ciascuno s'accorge la persona, sì degli altri come la propria, non potersi considerare se non qual fine e mai come mezzo, la reputa inviolabile, l'apprende insomma come diritto, e se come tale non la trattasse operando, contradirebbe col fatto alla cognizione o concetto che ha della libertà personale. Quindi è che il diritto è la facoltà di fare ciò che non impedisce che le altre persone insieme esistenti facciano altrettanto, e la scienza del diritto è l'accolta delle condizioni sotto le quali la volontà di un uomo si mette in rapporto colla volontà degli altri sotto la legge generale della libertà, o colle quali più libertà in se stesse assolute possono, esteriormente attuandosi, stare insieme. Ecco pertanto l'uomo deificato per natura, e che soltanto ha

poscia la discrezione di umanarsi per la stessa contezza di sua deità. Ma nell' uomo, per se stesso considerato, non è se non la potenza della libertà; la società gliela rende attuale; e con ciò gliene inspira anche il concetto; imperocchè la mente nostra non ha da se stessa il pensiero nè generale nè speciale di potere, ma lo acquista per via d'induzione dietro alla osservazione dei fatti. Non è dunque la ragione dell' individuo che limita una libertà per se illimitata per stare insieme cogli altri, ma la società che, siccome dà la libertà, così la determina; e d'altra parte l'individuo non può di questa valersi contrariamente alle condizioni dalle quali dipende. Forse pari attenenza a quella che abbiamo notato avere la ipotesi del contratto sociale colla dottrina dell' istinto sociale, ha colla medesima ipotesi la teorica della libertà assoluta che si limita per stare insieme e d'accordo colle altre. Anche gli inventori del patto si partono dall' uomo in stato di natura assolutamente libero, e, facendolo cessare di essere tale per virtù di consenso, vengono a dire in sostanza che la libertà propriamente è quella che sè stessa ristrigne.[1] Pur tuttavia Rousseau, benchè vago di paradossi e poco o nulla filosofo, e forse appunto per questo, mostrò più buon senso di Kant; perchè quantunque contradicendosi, sentenziò pure che l'impulso del solo appetito è la schiavitù, laddove l'obbedienza alla legge è la libertà; anzi altresì si accorse che il genere umano senza la società perirebbe;[2] or si domanda che libertà sia questa che si riduce all' assoluta impotenza.

Anche l'italiano Rosmini, che non fece se non racconciare le dottrine di Kant, partì dall' uomo deificato per l'idea dell' essere universale; ed anzi a bastanza esplicitamente propugnò così fatta deificazione;[3] pose quindi il diritto nella libertà vincolata dall' idea dell' *essere,* ed affermò dello stesso il concetto non essere con quello di società connesso;[4] anzi

[1] Rousseau, *Du contrat social,* chap. 8. *De l'inégalité des condit.,* 2 part.

[2] *Du contrat social,* chap 6.

[3] *Principj della scienza morale,* cap. 4, art. 8.

[4] *Filos. del dirit.* — Della natur. del dirit. ec., lib. unico, cap. 2, art. 9, in nota

il fine immediato essenziale di questa fece la protezione dei diritti, [1] e il mantenimento della maggiore libertà; per la qual cosa, secondo la sua dottrina, il diritto necessariamente sarebbe antecedente alla società e come sua condizione. E tale è pure la opinione di Jouffroy; il quale espressamente distingue un diritto di natura dal diritto sociale, corrispondente il primo allo stato di natura, ch' ei pensa avere probabilmente preceduto in ogni parte della terra lo stato di società. [2]

Prendiamo adunque ad esaminare quello stato che si volle chiamare di natura, ma che più giustamente direbbesi alla natura umana contrario, e veggiamo se pure con tale stato si accordi il diritto; conciossiachè se all' opposto ce ne sparisse dinanzi il concetto, si confermerebbe sempre più la nostra sentenza, secondo la quale è tal concetto inseparabilmente connesso con quello di società.

Ma, prima d' imprendere questa ricerca, conviene ricordare una massima indubitata, cioè che il supporre l' impossibile non serve ad altro che a farci navigare col remo della logica nel pelago dei sofismi. Si suppone l' impossibile tutta volta che in pensiero si uniscono cose tra loro incompatibili, o si pone un fatto nel tempo che se ne tolgono le condizioni, o facendolo derivare da condizioni insufficienti a produrlo. Con questa sorta di ipotesi tanto più si va lungi dal vero quanto più la deduzione si distende, e procede a norma di logica. Giovano talvolta le ipotesi o come astratte considerazioni di cose che in realtà sempre veggiamo in congiunzione o individuate con altre, o come pensamenti di qualche rapporto che la osservazione non trova, e la induzione necessaria non afferma rispetto ad alcuni fatti che la mente fa subietto del suo discorso; per le astrazioni infatti meglio si scorgono i necessarj rapporti e le connessieni delle cose, e per mezzo di connessioni supposte si arriva almeno a trovare le cagioni e le ragioni che sole non discordano dalla esperienza o dalla buona logica. Per converso alle cagioni e ragioni dimostrate dall' esperienza bisogna sempre aver l' oc-

[1] *Filos. della polit.* — La società e il suo fine, lib. 3, cap. 1. *Filos. del diritto.* — Diritto sociale, lib. 4, sez. 1, part. 1, cap. 2.
[2] *Cours de droit naturel.* Première leçon.

chio, per vedere se il fatto immaginato o la connessione pensata è possibile; per la qual cosa, volendosi figurare ciò che noi pure chiameremo cogli altri stato di natura, non si dee prendere l'uomo quale è fatto dalla società, per poi considerarlo come se questa non fosse; ciò propriamente sarebbe attaccare il filo del discorso ad una contradizione. L'uomo infatti non è da quanto un Dio; non è tale che per sè sia bastante a sè stesso, o che dalle mani della natura esca in tutta la finitezza delle sue facoltà, in tutto il compimento di sua potenza; all'opposto esso non è per natura se non animale in atto, uomo soltanto potenzialmente; e comunque lo si consideri, esso è affatto condizionale, e nulla intende, nulla sa, nulla può, se una virtù, che non è punto nell'individuo non gli dona intelletto, scienza e potere, se d'animale insomma in uomo non lo trasforma. Or quali sono le condizioni che la naturale potenza di essere uomo pongono in atto? Noi lo abbiamo già detto; condizione della sua intelligenza, del suo pensiero è la parola, e di questa è conservatrice la società; condizione del potere di conservare la propria vita è la scienza e l'arte nella quale si informa, e la scienza si come l'arte si imparano dalla voce e dall'esempio degli altri, lo che vuol dire in civile unione vivendo; condizione di sua libertà esteriore è la divisione e collegazione del lavoro, e queste sono propriamente la società. La società dunque è facitrice dell'uomo; ove questa non è, quivi sono non uomini, ma si umane belve. Domandare pertanto quali diritti sien proprj dello stato di natura, è lo stesso che domandare quali diritti si abbiano gli animali che di ragione son privi. Veramente anche a questi i giureconsulti romani estendevano il naturale diritto; e non sono mancati scrittori che tal materia hanno trattata con tutta la gravità del filosofo.[1] Noi per questa volta ci contenteremo di fare appello al senso comune. Il selvaggio che, spinto dal furore della fame, sbrana con istinto di tigre il suo simile non ha diritti, non doveri, non legge, non coscienza di bene e di male, non la facoltà del discorso dalla quale tutto ciò dipende. Certo l'uomo civile, abbattendosi a

[1] Vedi Puffendorf, Op. cit, lib. 2, cap. 3, § 2 e 3.

una schiatta imbestiatasi, dovrebbe anche in quella rispettare l'umanità, benchè caduta sì basso; anche in quella infatti, se non è l'uomo, è la potenza dell'uomo; e per lo meno anche quella è un rivo che anderà col tempo ad unirsi all'umanità, se pure pria non s'estingue; ma tal rispetto non è dovere di giustizia, e propriamente ha la sua ragione piuttosto nel futuro che nel presente; e perciò non è vero che lo stato di natura dia luogo ai diritti di umanità e di famiglia, come fu creduto da Jouffroy, ma soltanto le genti civili hanno doveri di umanità anche verso le stirpi insalvatichite, e tali doveri si estendono fino ad introdurre tra queste, potendo, la civiltà. E molto meno meritevole di approvazione è la sentenza di Puffendorf, che in quello stato i diritti derivino e dalla inclinazione generale degli animali di cercare tutti i mezzi per conservarsi ed allontanare ciò che potrebbe distruggere la propria vita, e dalla indipendenza comune; onde viene la libertà di scegliere i mezzi di conservazione e difesa;[1] perocchè nè l'istinto nè il particolare appetito che lo determina son principio di diritto, non che nello stato di natura, o, per meglio dire, ferino, ma nè pure nello stato di civiltà.

Ma si faccia pure anche un'impossibile ipotesi. Supponiamo una moltitudine di uomini agricoltori raccolti in un medesimo territorio, i quali non abbiano diviso, non collegato il lavoro, i quali non facciano cambj o permute, perciò che ognuno coltivi il suo campo, e viva del frutto che ne ottiene. Supponiamo altresì che il linguaggio in qualche modo accenda nelle loro menti il lume della ragione, o che vi sia tra loro pratica conversevole per mezzo della parola, ma propriamente non società. Anche sì fatto supposto, convien ripeterlo, non è possibile. Una moltitudine senza leggi e senza governo, se non fosse affatto selvaggia, diventerebbe dopo un periodo di continua guerra; Hobbes in questo non la sbagliava. Bisognerà pertanto che cotesto popolo o prosegua il suo digradamento fino all'estremo, o instituisca un potere comune che difenda almeno dai continui assaltamenti i pacifici agricoltori, talchè questi non sieno costretti a lasciare

[1] Op. cit., lib. 2, cap 2, § 3.

ad ogni istante lo strumento rompitore della terra per brandire la spada. Ed allora ecco tosto almeno un principio di divisione di lavoro, ecco un principio di società, la quale, anche per conservarsi necessariamente più oltre dovrà progredire. Vero è che il suo fine sarà, per così dire, negativo, e assai diverso da quello che già dimostrammo essere necessario assolutamente; vero è che tal società sarà quella del Rosmini o piuttosto di Hobbes; ma pure sarà società; ma pure ne nasceranno diritti i quali prenderanno argomento in apparenza da una legge generalmente approvata, dalla legge fondatrice della città, ma in sostanza saranno corroborati dalla coscienza, tuttochè vaga e indeterminata, della legge assoluta, senza la quale non sarebbe il consenso approvatore della instituzione del potere comune. Ma pure torniamo alla nostra ipotesi, ed aggiungiamone a quella anche un' altra parimente impossibile, cioè che la moltitudine immaginata senza alcuno ordinamento civile, se ne stia in pace; quali saranno in questo stato i diritti degl' individui? Secondo la nostra definizione della legge, non ve ne avrà veruno. In questo stato l' uomo non oprerebbe mirando ad un fine assolutamente necessario, ma sì bene soltanto all' utile proprio; quindi è che, se pure l' utile dell' individuo non è per se necessario, come non è veramente, la sua volontà, le sue azioni sarebbero non meritevoli di rispetto. Al più si potrebbe dire che quanto l' uomo facesse per lo suo meglio sarebbe col tempo, dopo constituita la società, convertibile in perfezionamento comune. Ma la moltitudine immaginata o ha la coscienza di un fine comune, o non conosce altro fine che la sodisfazione individuale dei naturali appetiti. Se di quello ha coscienza, ha del pari il dovere di incivilire, e quindi appunto in tal caso deriverà il diritto; ma posto che nulla ne sappia, finchè non abbia fatto legge comune almeno il rispetto della legge naturale dell' amor proprio, non si vede onde abbia a dedurre il diritto; e mancherà pertanto di questo, non che l' attualità, ma il concetto altresì. Ma, se così vuolsi, accettiamo anche la dottrina di Kant o pure del Rosmini. L' uomo trovi pure in se stesso e negli altri una assoluta libertà, trovi il sommo grado dell' ente, esso sia meritevole di sommo rispetto agli

occhi proprj ed altrui. Da ciò nascerà veramente il dovere di conservare tra tutti la più perfetta uguaglianza; ma verrà forse medesimamente anche il diritto? ma quale? forse quello di difendere la propria esistenza, di conservare la sua proprietà, nei limiti dell'uguaglianza? ma ciò sarebbe un dovere tutta volta che fosse possibile; l'uomo, se ciò non facesse, non rispetterebbe in sè la dignità umana, non riconoscerebbe l'ente qual si conviene. Conciossiachè il diritto non stia nell'usare ciò che del tutto è necessario al conseguimento di un fine, ma si bene nell'eleggere ciò che pensiamo essere a quello forse più conducevole. Ma nello stato che ci siamo figurati dove è l'eligibile? Sarà molto se l'individuo avrà sufficienza di lavorare tanto spazio di terra che basti a pena a produrre il suo necessario alimento; e quello sarebbe obbligato di non lasciarsi toglier di mano per non farsi mancare la vita; il di più non gli sarebbe utile a nulla, e però non avrebbe diritto di tenerne di più.

Ma passiamo ad un'altra indagine. È stato detto e ripetuto più volte che le diverse nazioni sono, l'una rispetto all'altra, in quella relazione medesima che sarebbero i diversi individui in stato di natura. Or piuttosto che discorrere di ipotesi che non portano a nulla, veggiamo se ciò sia vero, e qual sia la ragione e il principio dei loro diritti scambievoli. Le nazioni o gli individui che le compongono, che torna al medesimo, o se ne stanno affatto separate l'una dall'altra, o sono, comunque si sia, in qualche reciprocazione di rapporti; se mettonsi in qualche rapporto, sono in qualche modo in società collegate, e da questa, qualunque si sia, derivano necessariamente varj diritti; ma posto che se ne stieno separate affatto, come già le asiatiche genti chiudevansi fuori delle altre parti del mondo, si potranno pensare tra l'una e l'altra diritti possibili quanti si vogliono, immaginandone le condizioni, non già peraltro diritti attuali, se non se quelli che per avventura derivino dalla attuale possibilità di ordinarsi, come che sia, alla società universale, che pure è necessaria. Ma supponiamo che queste nazioni si trovino a fronte, e l'una faccia oltraggio alla libertà dell'altra. La parte offesa avrà certamente il diritto di domandare, e di ottenere una ripara-

zione, o di prendere provvedimenti bastevoli a darle sicurtà che il fatto oltraggioso non si rinnovi. Ma da che deriva questo diritto? Le nazioni sono altrettante società di cooperazione all'umano perfezionamento; avrebbero tutte il dovere di collegarsi insieme, e insieme unite concorrere al medesimo necessario fine, e per conseguenza ciascuna ha positivamente e principalmente il dovere di non impedire la libera cooperazione delle altre. Se a tal dovere talvolta è contravvenuto, quella che reprime l'altrui tracotanza offendevole usa un diritto secondario che, siccome altra volta dicemmo, ha la sua condizione nella libertà di diritto già venuta in atto mediante la società. Tra le nazioni pertanto che non hanno verun rapporto scambievole può sorgere questo diritto, perchè in ciascuna già vive la libertà che condizionalmente nello stesso convertesi, cioè a dire perchè ciascuna è una società già forse ordinata, o per lo meno atta a ordinarsi al necessario fine.

Se nel supposto stato di natura potessero gli uomini essere illuminati dalla ragione, e per questa farsi della legge un concetto, non avrebbero propriamente diritti, ma non sarebbero senza doveri. Ciò non è stato veduto dagli scrittori che pretendono di trovare il diritto facendo astrazione dalla società, forse per la ragione che con quel nome è stata generalmente chiamata la legge naturale e la sua scienza. Tal confusione abbiamo già notata parlando di Puffendorf. Kant pure, quando dice che il diritto è l'accolta delle condizioni colle quali la volontà di un uomo si mette in rapporto colla volontà di un altro sotto la legge generale della libertà, mostra di farne una stessa cosa colla materia della legge morale particolarmente considerata, o colla scienza che di ciò tratta. Romagnosi riguarda il diritto naturale e come scienza o cognizione sistematica delle leggi naturali, e come legge, ed infine come facoltà.[1] Jouffroy la scienza del naturale diritto appella morale applicata, e pone il suo suggetto nelle regole del costume.[2] Nè tale abuso di vocabolo ha sempre evitato il Rosmini.[3] Pur tuttavia parlava della autorità morale o legit-

[1] *Assunto primo* ec., § 1.
[2] *Cours de droit naturel*, Première leçon.
[3] Vedi *La società ed il suo fine*, lib. 1, cap. 4.

tima libertà quando affermava che il diritto individuale considera gli uomini insieme esistenti, ma separatamente e senza unione di mezzi la propria utilità procaccianti: perciò che, per suo avviso, anche in tale condizione di vita hanno doveri scambievoli e diritti che la società soltanto modifica.[1]

Non meno difettosa di quelle esaminate finora ci sembra la definizione di Ahrens. Della scienza del diritto egli fa materia l'accolta delle condizioni dipendenti dalla volontà umana, e che sono necessarie per lo adempimento dello scopo assegnato all'uomo dalla sua natura razionale.[2] Ora, se di queste condizioni si parla intendendo che sieno necessarie a ciascun uomo in particolare, nessuno è libero di rinunziare ad alcuna delle medesime, e per conseguenza in luogo del diritto sottentra il dovere di far di tutto per ottenerle; se all'opposto s'intende che sieno necessarie all'uomo considerato genericamente, si farebbe luogo al diritto, posto che tali condizioni, necessarie in astratto, divenissero appresso in concreto l'obietto della libertà di ciascun soggetto umano, e stesse al singolare arbitrio il valersi attualmente di queste piuttosto che di quelle; ma la definizione, se dovesse così spiegarsi, sarebbe almeno molto imperfetta. Oltre a ciò tali condizioni volontarie son forse diritti perchè ciascuno volontariamente se le procura, o perchè il darle e il riceverle è tra gli uomini cosa reciproca? Ma non sempre il procurarsi ciò che, volendo, potremmo avere è diritto, ancorchè si ponga l'animo in cosa la quale in astratto sia necessaria all'adempimento del fine; anzi talvolta sarebbe una violazione della legge il tentarlo; per la qual cosa il diritto non sta veramente nella connessione dei mezzi col fine, ma sì bene sta nell'accordo della volontà colla legge che impone a tutti un medesimo fine. All'opposto se quelle condizioni sono diritti perciò che gli uni debbano dagli altri con ragione vicendevolmente aspettarsele, si domanda quale sarà il principio determinante la ragione di darle, o all'opposto la ragione di ottenerle; conciossiachè non vi sia diritto senza un dovere corrispondente in un soggetto diverso da quello a cui si vuole che il primo appartenga.

[1] *Filos. del dirit.* — Diritto deriv., part. 1, num. 21, 22.
[2] *Philos. du droit,* part. génér., chap. 1, § 2

In sì fatta ragione di ottenere e di dare, e non già nella cosa che dare o ricevere si debba, starà il diritto. Pertanto le condizioni volontarie dell' adempimento del fine saranno forse materia di quello, saranno ciò che quello determina, e col dargli una determinazione lo particolarizzeranno e moltiplicheranno; ma la sustanza, per così dire, una e invariabile di tutti i diritti in una ragione consiste che della autorità della legge riveste la libertà umana.

Guardiamo infine se con quella definizione la morale dal diritto resti distinta. Ahrens certamente lo pensa; e vorrebbe anche dimostrarlo, dicendo in sostanza che la prima si addirizza alla coscienza e nella intenzione pone il suo obietto, ma il secondo, o piuttosto la giustizia, ha riguardo soltanto alle azioni esteriori, e tuttochè le apprezzi colla norma della legge, pure le considera per se stesse, facendo astrazione dal principio buono o imperfetto che le ha prodotte, e ne considera insomma, non il valore morale relativamente al soggetto, ma soltanto il valore effettivo; e posto che il diritto consista in ciò che è condizione della vita e del perfezionamento degli uomini, Ahrens ne deduce che debba avere il suo adempimento o volontariamente o per forza, laddove all' opposto l' uso della forza annullerebbe tutto il valore delle azioni corrispondenti ai doveri puramente morali. Così questo scrittore crede di avere supplito al difetto che attribuisce a Tomasio, il quale è di non avere appoggiata ad una ragione la sua distinzione dei diritti in perfetti e imperfetti. Ma se il diritto comprende anche la contingente facoltà di usare la forza per costringere o per reprimere, ciò non è perchè alcune obbligazioni riguardino le condizioni della vita e del perfezionamento degli uomini; anzi queste son la materia di tutte le azioni umane che inutili affatto non sieno, e per conseguenza anche di quelle comandate dalla legge morale e non altresì dalla legge della giustizia. Imperocchè non è vero che la morale unicamente si occupi della intenzione. Certamente non la trascura; ma colui che, con tutta la buona intenzione possibile, pur se ne stesse senza fare mai nulla di buono, la legge morale non eseguirebbe, e per l' opposto non violerebbe forse la legge del giusto. La obbligazione morale e la obbli-

gazione giuridica son dunque, per la loro materia, identiche sostanzialmente; ma la prima è assoluta in astratto, condizionale in concreto, la seconda all' opposto è sempre e generalmente e singolarmente assoluta. È, per causa di esempio, dovere morale il soccorso dei miseri; ma nelle contingenze particolari ciascuno è legittimo giudice del suo potere, e per conseguenza dell'attualità di quello in se stesso. Per contrario il dovere giuridico è sempre ed in ogni caso attuale; conciossiachè ciascuno possa sempre non nuocere. Verò è che non tutti i doveri di giustizia sono negativi; ma non è meno vero non esservi dovere alcuno positivo di giustizia senza che la persona che ne è l' oggetto, in qualche modo abbia dato o dia la possibilità di eseguirlo a quella che n' è il soggetto; perciò che sempre consistono così fatti doveri in una consentita reciprocazione di cose o di azioni, talchè l' uno può fare ciò che l' altro domanda, appunto perchè questi altrettanto fa. E del resto, sia pure che il diritto riguardi le condizioni volontarie della vita e del perfezionamento degli uomini; ma queste condizioni si sustanziano nella civile società, nè altro sono che modi della cooperazione sociale. Ecco dunque come sempre la società ci si mostra qual condizione, quale origine o principio onde deriva il diritto.

Ed ecco come la critica delle teoriche altrui ci conduce a vie più confermare quella che noi reputiamo la vera teorica del buono e del giusto, e la distinzione che ne abbiamo fatta e la connessione che abbiamo trovata tra l' uno e l' altro. Rimane dunque provato e riprovato che la legge morale non determina l' adempimento pratico del dovere che le corrisponde, ma necessariamente alla libertà lo rimette, e perciò questa, per così dire, promove, e rende autorevole, e la converte insomma in diritto; lo che vuol dire che la stessa legge obbliga la volontà a rispettare, al non porre ostacolo alla libertà esecutrice del necessario proponimento. Considerata pertanto come ragione del diritto e del dovere che con questo è connesso, dicesi legge della giustizia. D' altra parte la società civile è condizione dell' umano possibile, ed altresì tutto il comprende; e per conseguenza è principio e termine della legittima libertà. Tutto ciò che l' uomo può fare o proporsi, non è se non

un modo di cooperazione sociale. Si moltiplicano pertanto i diritti per quante maniere vi sono di tale cooperazione: conciossiachè tutti a questa riducansi; e quelli che si dicono politici, perchè dipendono o dalla necessaria essenza o dalle costituzioni particolari della civile società; e quelli che civili si chiamano, perchè dipendono e sono determinati dalla civiltà di ciascun popolo, o sia che consistano nella libertà singolare di ciascheduno, o sia che da un particolare consenso in concreto prendano origine; e finalmente quelli che delle genti o delle nazioni si appellano, perchè di queste riguardano i rapporti attuali o possibili. Comunque insomma si voglia considerare il diritto, si troverà sempre che propriamente è libertà relativa al modo di cooperare cogli altri uomini ad un medesimo necessario fine per mezzo della società civile.

CAPITOLO TREDICESIMO.

Vocazione del nostro secolo.

Necessario assolutamente è, siccome abbiamo innanzi discorso, il perfezionamento dell' umanità, perchè in questa colla restituzione del bene più interamente si compia il fine universale del creato, il quale sta nella manifestazione e comprensione dell' infinito. Lo stesso umano potere è la virtù perfettiva o effettrice del bene umano; e già vedemmo come sia condizione di ogni potere dell' uomo la società, come sia condizione della pienezza del potere, onde il bene dee risultare, la società perfetta, e finalmente come la perfezione di questa stia nella sua universalità e nella giustizia. Ora, per misurare la distanza che tuttora ci separa da questa mèta, giova rapidamente considerare le condizioni e il genio del nostro secolo, e investigare qual rapporto o legame si abbiano coll' ultimo fine che necessariamente o prima o poi deesi ottenere.

Di quel sommo perfezionamento sociale noi veggiamo ora qualche principio unicamente in Europa. Il futuro progresso

civile additano nella nostra epoca tre diverse intenzioni, ma talmente insieme connesse che l'una dall'altra in realtà non è separabile; e ciò sono la uguaglianza economica degli individui, la libertà politica dei popoli, la uguaglianza politica e collegazione economica delle nazioni.

La estrema differenza delle sorti degli uomini in società civile congiunti e, quasi diremmo, la intollerabile parzialità della fortuna nella distribuzione delle ricchezze ha eccitato al nostro tempo in Europa le menti a pensare, le passioni ad agitarsi e prorompere; e benchè tale commovimento sembri ora alquanto arrestato, pure sarebbe balordaggine il non prevedere che, come i grandi avvenimenti politici cesseranno di tenere le menti e le passioni occupate, le medesime cause che quella eccitazione innanzi fecero nascere, e che durano tuttavolta, dovranno di necessità produrre il medesimo effetto. Vero è che la soluzione del problema politico, al quale attualmente intenta è l'Europa, porterebbe per naturale conseguenza anche un miglioramento economico; ma il perfezionamento politico non è se non appena inviato, e forse procederà con molta maggior lentezza che non si crede, e forse sarà interrotto da molte e non brevi soste, nelle quali o si addormenterà lo spirito di innovazione, o mancheranno, o non si sapranno conoscere le occasioni di progredire. Ma, che che sia per essere di ciò, fatto sta che la distribuzione della ricchezza è viziosa; e di questo vizio conviene sapere le ragioni e le cause, per trovare veramente il modo di farlo cessare. Imperocchè finora la speculazione non seppe far altro che o negare il male, o dirlo irremediabile, o architettare trovati non praticabili; e le stesse agitazioni popolaresche, che talvolta tennero dietro alle economiche ciurmerie, non ebbero uno scopo determinato da quel consenso universale che, essendo quasi sempre infallibile, è sufficiente a dimostrare che un concetto necessariamente, dopo non lungo indugio, in fatto dee convertirsi. Un patimento certo, una inquietudine vaga, una coscienza chiara del male, una speranza indefinita che debba cessare, una subitanea fiducia nei primi suggerimenti del pensiero o piuttosto della fantasia, un continuo disinganno, è tutto ciò che finora troverebbe nel giro dei fatti una osservazione

imparziale. Evvi una imperfezione economica, evvi parimente il principio di un mutamento sociale; ma di questo mutamento la natura, la essenza, il termine, il modo non è ancor definito. Le plebi hanno più di prima sentito il peso della miseria, hanno sentito che in qualche modo l'accoppiatura di estrema inopia e strabocchevole ricchezza non è conforme all'ordine della giustizia; la pazienza non è più tanto da stupidezza sostenuta e nutrita; la mente, che incominciò a destarsi, fe' già soffrire affanni avanti non conosciuti, avvivò insoliti affetti, eccitò gli spiriti intorpiditi un tempo con nuove sollecitudini. Ma per ora, siccome spesso accadde anche per lo passato, ciò non fu altro che una occasione tosto colta dagli ambiziosi per saziare invidiose brame, per mutare constituzioni ed instituzioni a fine di trovare nei mutamenti la via di inalzarsi, per agitare insomma, per muovere la popolaresca marea, sperando che la corrente limosa li facesse restare a galla; ma poi se talvolta il popolo li portò, se distrusse ciò che volevano distrutto, se diè loro il potere che domandavano, essi ristettero nella impotenza di fare il bene che avevano promesso, non rimediarono male alcuno che avessero deplorato, perchè rimedj in realtà non avevano, talchè il ritorno di un cattivo passato fecero desiderare le speranze deluse, anzi piuttosto la gravezza, il fastidio di un presente peggiore di quello.

Non avendo uno scopo certo, non avendo trovate le vere cause del vizio che si voleva emendare, i mezzi che di tratto in tratto si sono proposti, le prove che si sono tentate fallirono, come dovevano necessariamente fallire. La speculazione prosuntuosa, come sempre suole accadere quando vien fuori un nuovo problema, ha voluto, come già le sibille dal tripode, all'improvviso dare i suoi oracoli; e non se le affacendo le leggi che rendono la nostra mente lentissima investigatrice del vero, s'è ajutata colla fantasia. Da ciò son nate le utopie moltiplici, e generalmente la estrema opposizione delle opinioni, e quinci la smania di volere tutto radicalmente innovare, e per converso quindi la diffidenza, il disprezzo di tutto ciò che nuovamente è proposto, solo per la ragione che non è stato pensato prima. E pure il mondo non debbe nè stare

immobile nè andarsene a rompicollo, e le società, se non trasmutarsi, deggion per altro riordinarsi; chi non lo crede rivegga nello specchio della memoria il passato, e col presente lo ponga a ragguaglio, e chi ha paura dell' andare avanti interroghi la sua coscienza, e dica se è stato un male l'aver purgata la civiltà dalla servitù della gleba, dai privilegj feudali e da quelle ingiuste instituzioni che vincolavano la proprietà, le industrie, i commercj, e confermavano la civile disuguaglianza. Come nel giro della natura nulla da morte risuscita, e tutto ciò che vive corre alla morte per dar luogo a nuove esistenze, così nel giro delle società la passata civiltà non ritorna, la presente sta per passare, e nuovi ordini conviene che sorgano; la legge del perfezionamento lo impone.

Se i nostri andati ragionamenti hanno proceduto a filo di logica, termine del necessario progressivo perfezionamento sociale è la uguaglianza economica. Con questa avverrà che si chiuda finalmente il periodo del male onde fino dal primordio di suo scadimento, afflitta universalmente è l' umanità, talchè tutti ugualmente, benchè in varia maniera e più o meno visibilmente, ne sono oppressi. Certo l' uguaglianza economica è tutto il contrario di ciò che siamo assuefatti a vedere, a udir narrare e discorrere, e per conseguenza di ciò che sempre abbiamo creduto; certo è soprattutto che tal concetto offende oltre misura l' amor proprio del volgo ricco e pensante, il quale continuamente si sforza di dare ad intendere a sè ed agli altri essere l' uguaglianza impossibile per legge di natura; come se le leggi date alla natura dalla perfezione infinita potessero condannare la maggior parte degli uomini alla miseria, male sommo per se medesima e causa al tempo stesso di sommi mali, ed il resto o ad annojarsi per saziamento, o a passare continuamente dagli inganni del desiderio, che d' oro si figura i suoi idoli, ai disinganni dell' asseguimento, che quelli sempre in fango converte. No; il fine del creato di nuovo conviene che si adempia col bene dell' umanità; e legge indeclinabile è appunto che nessuno del bene possa libare una stilla se tutti parimente non ne partecipano. Nè la uguaglianza economica altro è che giustizia; imperocchè tutte le forze che ugualmente, benchè varia-

mente, concorrono all' opera produttiva di ciò che del bene è condizione, giusto è che uguale giovamento si abbiano dal prodotto ottenuto: nè senza giustizia si eseguisce la legge del perfezionamento, o speranza evvi di conseguire il fine dell'umanità; conciossiachè l'appagamento sia necessario acciocchè prosegua ed agumenti il vigore, l'attività, lo snodamento delle forze che debbono concorrere all' opera perfettrice e della perfezione conservatrice, e dall' altra parte il bene non è universale, e per conseguenza manca intrafatto, se tutti gli umani individui non hanno ugual copia delle cose e condizioni dalle quali dipende. La uguaglianza economica insomma è principio generatore del massimo lavoro, della massima produzione, del massimo bene; è, siccome abbiamo già detto, uno degli elementi essenziali della società perfetta.

La giustizia bisogna innanzi tratto volerla; e per volerla fa d' uopo prima conoscerla, e convenire di quanto ad essa è conforme. Perciò si dee cominciare a dar bando alle false opinioni, nate nelle nostre teste e cresciute perchè siamo avvezzi a vedere negli affari di questo mondo una ingiustizia antica quanto il digradamento della umanità; bisogna dimenticare le fantasie di nobiltà di stirpe e di quella nobiltà di persona che si suol far dipendere da una più squisita educazione dello spirito, e bisogna riguardare come odiosi, al pari di tutti gli altri, i privilegj che a questa si credono dovuti, i vantaggi che le si accordano nella distribuzione delle ricchezze. La vera nobiltà dell' uomo viene dal lavoro che il generale perfezionamento vale a promovere; ed ogni specie di lavoro è nobilitata ugualmente da sì gran fine e dalla legge morale che ne deriva. Perciò non le facoltà che si adoperano, ma soltanto il modo non ordinario di usarle, ed il fermo e perseverante volere e il costante e paziente proseguimento dell' opera riparatrice del bene esaltano nei varj individui della umana natura il pregio morale, unica illustrazione che non sia vanità; nè similmente la specie, ma la quantità del lavoro è ragione del valore dell' opera, chi voglia guardare alla giustizia; il che non vuol già dire che la diligenza e l' accuratezza onde l' opera viene più perfetta debbano aversi per niente, perciò che anzi sono una giunta di lavoro di tutte le facoltà che ad effettuare

l'intento concorrono. Giusto è dunque che alla fatica e non ad altro si proporzionino i prezzi, le ricompense. Ma quando per l'opposto si crede che taluno abbia più degli altri ad essere retribuito, non per altra ragione che di stolide convenienze, necessariamente si vuole o si accetta che molti coll'assiduo lavoro non si procaccino il bisognevole sostentamento. Pur tuttavia il volere la giustizia forse non basta, atteso la imperfezione dell'attuale ordinamento delle società. La gran varietà dei lavori, e la diversità di loro maniera e del tempo e dei mezzi necessarj ad eseguirli, e ad abilitarvisi, fanno che divenga impossibile il discernere la vera loro proporzione, ovvero il trovare la via per determinare nei cambj il conguaglio in modo che alterata non sia l'uguaglianza; perocchè ci vorrebbe un computo ravviluppato tanto ed esteso che la ragione a capo non ne verrebbe senza perderne il filo. A ciò supplisce attualmente una norma data, come si crede e pare, naturalmente dalle variabili condizioni del generale commercio, ed è la proporzione tra la domanda e l'offerta delle cose vendibili. Ma perchè la giustizia si facesse naturalmente, determinando secondo tal proporzione il valore vicendevole delle cose, converrebbe che ve ne fosse il principio nell'ordine stesso della produzione, ovvero che tal si fosse la società che l'attuarsi degli umani poteri divenisse reciprocamente in modo universale connesso, nè ristare alcuno potesse quando gli altri fossero in moto, nè per converso agire senza che tutti quanti agissero di concerto e altrettanto. Postochè infatti universalmente si pareggiasse il bisogno di agire, e le azioni degli uomini fossero al pari e vicendevolmente condizione l'una dell'altra, il valore nelle permute non sarebbe determinato da cause accidentali, non da un consenso fittizio o dalla condizione economica delle parti contraenti, non da capriccio di moda, non da fluttuamento di gusto o instabilità di talento, ma dalla quantità del lavoro impiegato nei prodotti che si vogliono cambiare. A ciò, siccome abbiamo già detto, potrebbe forse portare la massima divisione del lavoro, della terra e dei capitali unita all'accomunamento massimo della istruzione. Se non che a tale divisione ed accomunamento sembra che la natura stessa si opponga; perchè le imprese industriali e il commercio colle lontane regioni richieg-

gono l' unione di quantità non piccola di capitali, e dall' altra parte l'artefice non ha nè il tempo, nè l' attitudine ad istruirsi nè la possibilità di fare risparmj. Per la qual cosa, ancorchè il valore si proporzioni alla quantità del lavoro impiegatovi, pur tuttavia la disuguaglianza economica debbe anzi accrescersi che scemare, perciò che il prezzo dee pure ricompensare non solamente l' opera data direttamente alla produzione, ma altresì la quantità del lavoro materiale o immateriale accumulato e convertito nella scienza o nell' arte appresa oppure nel capitale necessario ad attuare l' arte medesima. L' uomo infatti, nel tempo che s' instruisce, consuma e non opera, riceve e non ha che dare, vive insomma per le fatiche altrui; e, divenuto abile a fare, conviene che restituisca il soccorso avuto. E così pure conviene che sia retribuito il lavoro onde il capitale è nato; e però gli si appropria giustamente una parte del valore dei prodotti seguenti, la qual parte è determinata dal consumamento dei mezzi o strumenti che in ogni produzione accade, dalle perdite che ordinariamente sogliono incontrarsi, dalla strettezza nella quale ha dovuto tenersi quegli che ha risparmiato; cose tutte alle quali si addice un compensamento diviso in tutti i prodotti, per modo che il capitale formato non venga meno, e la parsimonia, l' assegnatezza abbiano il premio che per giustizia loro è dovuto. Tale è la ragione legittima dell' interesse dei capitali. Oltre a ciò, per l' adunamento necessario del capitale, per la necessaria constituzione della proprietà della terra e per la sua disuguale fertilità, pare che dallo stesso ordine naturale sia favorito il monopolio e dato origine al privilegio; perciò che il grosso facultoso è veramente dominatore delle industrie alle quali dà moto e alimento, e, specialmente nei tempi che il commercio viene ad incagliarsi, è libero di dettar legge agli operaj, perchè può senza suo danno lasciarli privi di lavoro, ed insomma è il padrone del mercato, perchè non ha necessità, come hanno gli altri, di comprare o di vendere quando non gli mette conto; e d' altra parte il proprietario, se vuole, cessando di consumare, ravvilisce i prodotti manuali; e finalmente la terra, altro che le grillaje, dà sempre per se stessa un prodotto maggiore o minore secondo la

sua naturale fertilità, la quale pure è vendibile per cagione della proprietà, cosicchè appunto la proprietà, che certamente è necessaria condizione della società civile, fa divenire la terra non dissimile dal capitale. Nondimeno, se non ci fosse altro ostacolo, forse l'ordine attuale delle società molto non penerebbe ad accordarsi colla giustizia. Infatti il capitale propriamente non è per se solo cagione di monopolio, o cesserebbe almeno di essere, continuamente accrescendosene la quantità, perciò che in proporzione di sua maggiore accumulazione maggiormente è richiesta l'opera della mano[1] ed insieme i prodotti si ravviliscono, il che vuol dire che i profitti scemano. Senza che i profitti, almeno nell'andamento ordinario del commercio, non sono oramai nè pure soverchiamente elevati; e ne è prova il frequente concorrere del capitale ad imprese oltre modo arrisicate, nelle quali per lo più gli tocca il rimanere inghiottito nelle fauci dell'avventura. Nè le perturbazioni commerciali che opprimono l'operajo, laddove chi ha capitali se ne avvantaggia, saranno da ora innanzi sì spesse come per l'addietro, se avverrà presto che, scancellato ogni vestigio di conquista, le nazioni facciano tra loro vera amicizia, e la stella della pace più non tramonti. Similmente al proprietario di terre giova anno per anno smerciare almeno i generi di prima necessità, e per conseguenza gli conviene prendere in cambio le cose che è solito a consumare, e tutto al più, per qualche sospetto, sarà talvolta indotto a sopra-

[1] Si dirà forse che la maggiore richiesta dell'opera della mano fa crescere la popolazione dal lato degli operaj, e per questa via torna sempre la miseria. Ciò non è tutto vero. L'accrescimento della popolazione ha il principio nella diminuzione degli stenti, dei patimenti e delle morti immature che ne dipendono, il che vuol dire in un precedente accrescimento di prosperità, la quale moltiplica forse i matrimonj ma certamente la prole. Data pertanto una prosperità generale sufficiente e continua, la popolazione a lungo andare dee necessariamente finire col restar ferma. Questa semplice osservazione basta a gettare all'aria tutto l'edifizio di Malthus. E sia pur vero che presto la prosperità cesserebbe casochè si arrestasse il progresso delle industrie e dei commercj; ma le une e gli altri non possono arrenare se non a tempo. L'agumento dunque della popolazione seconda il progresso economico; ma quello o prima o poi si deve fermare, intantochè questo proseguirà tuttavolta.

stare a mettere i suoi risparmj in azione, lo che pure non accadrà quando la tranquillità cittadina e la pace tra i popoli più non correranno pericolo di essere turbate. È si bene vero che la proprietà della terra toglie all'uso comune, e dà in mano ad alcuni le forze produttive della natura, e le converte per conseguenza in un capitale che, venuto senza lavoro e senza risparmio, aumenta di valore a proporzione che si accresce la popolazione e la industria; e, benchè nel passaggio della proprietà da mano a mano per cagione di vendita le forze naturali della terra divengano un capitale reale equivalente al prezzo che son costate, non perciò meno è disdicevole che nella distribuzione delle ricchezze si abbia ad attribuire una parte di prodotto a pro di una forza produttiva la quale dovrebbe gratuitamente operare.

Tranne questo inconveniente, a grado a grado il progresso economico porterebbe l'ordine della giustizia, e con ciò le società sempre più si avvicinerebbero all' uguale spartimento della divizia, se veramente fosse dato campo a una piena e universale concorrenza. Ma con tutto che in idea sembri bastare, per dar luogo a simile concorrenza, la libertà o piuttosto la mancanza di instituzioni che le facciano ostacolo, pure in pratica si conosce che ciò non è sufficiente; perocchè di moltiplice monopolio è principio la universale imperfezione degli uomini e la fortuna che n'è inseparabile. Infatti la coscienza della imperfezione comune fa che da prima ciascuno sia disposto a dubitare che gli altri in cui si abbatte sieno disonesti o dappoco, e così pone gli uomini generalmente in reciproca diffidenza; per vincere la quale non basta avere di fatto onestà, sapere o prudenza, ma vi vuole un concorso di favorevoli contingenze o un certo natural dono di inspirare simpatia; vi vuole insomma qualche cosa di inesplicabile che volgarmente si appella fortuna. La quale è privilegio di pochi, e può tutto, come in tutte le cose umane, così nel commercio delle opere e materiali e d'ingegno, vero gioco di zara nel quale pochissimi vincono, e questi si appropriano il frutto delle fatiche di tutti gli altri. Da così fatta parzialità di fortuna deriva la iniqua distribuzione delle ricchezze, i lucri strabocchevoli con poco o punto di lavoro, e per l'opposto il lavoro continuo privo

di ricompensa; quivi insomma la smodata opulenza, colà la miseria. E, per venire agli esempj, tale che di mediocre istruzione è fornito e di sollecito ingegno abbiasi la fortuna di entrare in qualche giro di affari, e di ottenere, comunque si sia, che s'incominci a credere al suo talento; tosto ei diviene da tanto che pare necessario; a tutti si pone avanti; tutti fan capo a lui; mette le condizioni che vuole per dare l'opera sua; e, se quest'uomo esercita una libera professione, sarà tale e tanto il fascio degli affari commessigli che non saprà che via si prendere per fornirli; forse li trascurerà tutti, e pure la stessa sua trascuranza gli accrescerà credito; forse li eseguirà per mezzo di altri cui darà la minima ricompensa possibile, sicuro che accetteranno di necessità la sua legge; perchè, sien pure i più ingegnosi, i più abili, i più coscenziosi, ma la fortuna non li seconda, nessuno li decanta, la stessa loro miseria li fa disprezzare. Chiunque ha delle cose umane qualche esperienza sa che ciò giornalmente succede; sa che principalmente il lavoro intellettuale è poco o punto distribuito, ma totalmente concesso dal favore della fortuna. Nè i più famosi sempre sono i più dotti, nè coloro che nella oscurità si stanno sepolti sempre sono i più inetti. Evvi in tutte le discipline un numero di studiosi che non trovan la via di portare alla pratica il loro non scarso sapere, o di smerciare i loro meditati lavori, e per l'opposto un numero di teste leggiere che pare acquistino credito cogli spropositi, che spargono da per tutto le loro improvvisate ed inutili fanfaluche. Anzi i più sodi ingegni difficilmente incontrano fortuna; perchè la continuazione degli studj, senza la quale nulla è l'ingegno, toglie il tempo e la voglia di farle la posta, o per meglio dire, di andare adescando l'amor proprio del volgo addottrinato, ricco e potente con quelle simulazioni opportune colle quali si comprano le lodi di tutte le lingue; e d'altra parte la imperfezione umana spinge coloro che respirano e temono che ad altri passi l'aura di fortuna a denigrare col disprezzo l'ingegno sfuggito alla fiaccola della fama, ma non all'invidia e alla boria che hanno odorato finissimo ed acutissima vista. Nè diversa va la bisogna nel giro delle altre industrie e nel commercio scambievole dei lor prodotti. Tal commerciante con

facilità stupenda trova corrispondenze in straniere regioni, acquista reputazione, fiducia, e va sempre di bene in meglio; altri si ingegnano di far lo stesso, ma non riescono a bene; o quando sono per riuscire, un improvviso accidente manda in fumo gli sforzi, le fatiche di molti anni. Questi si dà a vendere mercatanzie, ed incontra il gusto, la fantasia, il capriccio del pubblico; diventa l'acclamato del giorno; ed allora alzi pure i prezzi sopra l'uso comune; un'attrattiva che non si spiega gli conserva l'usata frequenza; lo spirito d'imitazione l'accresce; pare che la vanità resti appagata nell'aver comprato ove tutti sanno che si paga caro; lui la fortuna insomma arricchisce, nel tempo che molti altri offerenti al pubblico merce uguale alla sua, vanno a grado a grado per manco di avventori in rovina. Il naufragio degli emuli, dei concorrenti si converte in agumento di fortuna del commerciante del fondaco che resta a galla: il suo credito si consolida; attrae capitali quanti ne vuole, se ne abbisogna; fa nascere la gara degli operaj chiedenti lavoro, offerenti prodotti: esso dà legge al mercato; è la sua volontà, non la proporzione tra la offerta generale e la generale domanda, quella che determina i prezzi. Basta por mente ai fatti per vedere che dal gran trafficante al più piccolo è una catena di monopolj. Il credito dà vita al commercio; ma l'ottenerlo è una eccezione, e il meritarlo non conta nulla. Fa un grosso monopolio chi, avendo il privilegio del credito coi fabbricanti stranieri, importa i loro prodotti; fa un monopolio il rivenditore, per avere il privilegio del credito presso i mediatori collo straniero; fa un monopolio il mediatore tra gli artefici e coloro che accudiscono alla esportazione dei prodotti nostrali, per la eccezionale fiducia che i secondi gli accordano; e di tutti questi monopolj chi maggiormente sente il danno è la plebe. Insomma la imperfezione umana genera d'ordinario il discredito e la diffidenza reciproca; la mancanza di credito e di fiducia impedisce la concorrenza; perciò quei pochi che per fortuna son riusciti a farsi un buon nome, esercitando un commercio, un traffico, un'arte, una professione, nella distribuzione delle ricchezze fanno come il leone allo spartire della preda. Quando parlano i fatti è ben soro chi si lascia illudere dalle massime

generali. Non è raro il sentir dire che gli uomini sufficienti ed onesti si fanno distinguere, che la pubblica stima non li dimentica nè la buona fortuna. Ma per convenire che ciò non è vero, basta avere qualche esperienza e sincerità. Tutto anzi sta nella sorte; e da ciò appunto deriva che le umane cose ancora non vanno bene. Certo si fu un progresso l'avere abolito barbare instituzioni, l'avere decretata per legge la uguaglianza civile, l'avere ridotta la nobiltà, togliendole i privilegj, e un vano nome ad uso di quei burbanzosi che si pascono di fumo; ma pure si è fatto poco, tuttavolta che a' privilegj sbanditi è sottentrato il privilegio della fortuna inorpellato col nome di credito. Or come il credito potrà cessare di essere un privilegio non meno dannoso degli altri?

Se vero è che, togliendo le cause, tolgonsi ancora gli effetti, sembra al primo aspetto che, venendo meno la imperfezione umana, così pure la fortuna debba sparire, e seco i monopolj che abbiamo innanzi accennati. Sembra per conseguenza che instruire e moralizzare sia propiamente il mezzo per rendere la concorrenza universale e continua, e così avvicinarsi alla indipendenza ed alla uguaglianza economica. E veramente l'instruire e il moralizzare è una necessità per far progresso, ed una altresì delle vocazioni del nostro secolo. Ora infatti si vede bene dalla instruzione essere derivata la potenza di quell'ordine cittadino che, nuovamente staccatosi dalla plebe, prima si fece rivale della nobiltà, poscia l'ha scavalcata; or si sente che la instruzione potrebbe elevare anche la plebe a quella nobiltà che non è una menzogna, perchè non è decretata da instituzioni fattizie, ma sta nella perfezione dell'animo. Perciò instruzione si domanda ai governi che sono come gli agenti della civile società, la quale, come altra volta abbiamo detto, è il principio vivifico e perfettivo dei poteri che la compongono; l'istruzione insieme col pane ai nati della miseria si sforza di compartire la carità, fatta omai premurosa come della vita materiale così della vita dell'anima; e si fa voti che il chericato cattolico, libero finalmente da tutti gli impedimenti mondani, faccia scorrere diffusamente il fonte di quella instruzione divina alla quale propriamente appartiene il ritemprare le so-

cietà alla giustizia. Pur tuttavia la diversità del lavoro, necessariamente diviso, necessariamente conduce alla disparità del sapere; nè d'altra parte anche un medesimo insegnamento intellettuale e morale infonderebbe in tutti uguale saviezza, uguale probità. Che la imperfezione si tolga affatto dagli animi umani è impossibile, almeno al presente; e finchè resta la imperfezione, parimente il dubbio di abbattersi nel dappoco o nel tristo manterrà la universale diffidenza, farà sempre che il credito sia una eccezione. Senza che l'intellettuale e il morale perfezionamento, e principalmente il propagarsi della fiducia dipende anche da decremento di povertà; perocchè se al ricco basta amor proprio e prudenza per agire ordinariamente con rettitudine, al povero occorre virtù; nè cosa havvi che vaglia a farlo presupporre dabbene, perchè alla virtù non si crede se non se ne ha molta pratica. Sarebbe per conseguenza uno sbaglio il mettersi in testa che i poteri educatori del popolo abbiano per se soli a restituire il bene.

Certo è dunque che all'individuo non è concesso al presente, e forse non sarà mai, lo incontrare la fiducia degli altri senza l'appoggio della fortuna. Abbiasi pure le migliori qualità immaginabili; ma queste qualità stanno in lui; non sono di fuori apparenti, salvo se gli venga occasione di manifestarle coi fatti. Ma perch' ei faccia, conviene che sia conosciuto, e per darsi a conoscere conviene ch' ei faccia. La fortuna sola ha il segreto di quadrare questo circolo; la volontà non c' entra per nulla. Ora per cosiffatto inconveniente non si ha nessun rimedio alla mano pratico ed efficace; e, volendolo immaginare, è facile sdrucciolare nell' utopia. Vi sarà infatti chi saprà prevedere quale debba essere il compimento di quelle instituzioni delle quali scorge attualmente qualche principio; ma predire quelle che nasceranno, quando non ve n'è indizio, è per poco impossibile. Le instituzioni sono trovati pratici che, poco assestati e meno apprezzati in principio, la stessa perizia sperimentale gradatamente conduce a miglior perfezione. La scienza non è buona a inventarle; solamente, col dimostrare il fine che deesi ottenere, e coll' additare gli ostacoli che di ottenerlo impediscono, in certo modo pone sull' avviso l'ingegno pratico, e gli dà lume per la ricerca

della via più acconcia a fare le città ben capitare. Contuttociò, se finora abbiamo procurato di stare attaccati alla logica, ci sia concesso attualmente di fare anche un' ipotesi forse immaginaria e, se vuolsi, anche chimerica, protestando innanzi che non senza grandissima esitazione le diamo luogo nel nostro discorso.

La possibilità di tor via la potenza della fortuna forse sta nell' ordinamento di molte società speciali, aventi tutte nella città vicendevole riscontro e finitezza comune. E già noi veggiamo, eccitata dallo spirito intraprenditore che il progresso economico va sempre più fomentando, una grande inclinazione a moltiplicare le composizioni sociali; e forse il dare con tali esperimenti le mosse alla formazione di una seguenza di società, che divenga coll' andare del tempo generale e continua, una è delle vocazioni del nostro secolo. Ma, lasciando stare le conghietture, per non parere di pretendere di indovinare il futuro, diremo unicamente sembrare molto probabile che i privilegj accidentali sarebbero tolti, solamente che al credito degli individui fosse sostituito il credito delle società. Tutte le arti anticamente formavano diversi corpi, i quali in verità poco bene e molto male facevano, perchè la libertà costringevano, piuttosto che darle ajuto; ma pure non sarebbe cosa senza esempio se di tali instituzioni, certamente male intese in passato, oggi si ripigliasse sustanzialmente il concetto, nè sarebbe cosa mirabile che se ne cavasse il mezzo di liberare il commercio da un monopolio nascente dalla imperfezione umana, tuttavolta che a questa ed agli effetti che ne derivano la società soltanto è rimedio. E se, per figurarsi nuovi ordinamenti di arti idonei a tale scopo, occorresse aver presente qualche cosa di analogo, anche nella instituzione del Comune se ne avrebbe, per così dire, l' esemplare. Infatti l' uguale bisogno che tutti hanno di alcune condizioni del commercio ha fatto nascere nella società civile una società secondaria detta Comune, la quale quelle medesime condizioni si appropria appunto perchè comuni rimangano, e si dà cura della loro conservazione e del loro miglioramento. Così, per causa di esempio, è per sì fatta società provveduto al bisogno comune delle vie, le quali in tal modo divengono utili a tutti

ugualmente, laddove se totalmente fossero abbandonate alla proprietà privata, ognuno vede gli ostacoli che si opporrebbero al corso generale del commercio, e quanto ne verrebbe a scapitare l' uguaglianza. Ma pure sono anche il credito e la fiducia condizioni e quasi vie del commercio; e se attualmente, siccome veduto abbiamo, sono privilegj di qualche persona e cagione di un moltiplice monopolio, per l' opposto sarebbe bene che fossero comuni; lo che forse avverrebbe se al bisogno comune in questa parte supplisse l' arte a società foggiata ovvero comunità. E, per venire anche al particolare, supponiamo che le arti si constituiscano in corpi, col proposito di avere fabbriche ed officine e tutto il capitale fisso che alle diverse industrie bisogna, ed ancora edifizj destinati alla mostra e alla vendita delle manifatture, e banchi di corrispondenza cogli stranieri, e ciascuna una amministrazione tenuta da persone elette dai componenti la società e dal governo invigilata, e che per mezzo di sì fatte amministrazioni si facesse il commercio interno ed esterno, e poi si distribuissero gli utili. La vigilanza promessa e postaci dal governo procaccerebbe fin da principio a tali comunità credito sufficiente per trovare i mezzi necessarj all' avviamento, e ad anticipare ai lavoranti una parte del prezzo dei prodotti, per provvedersi insomma del capitale fisso e del circolante, finchè sarebbe formato in progresso di tempo mediante una detrazione dagli utili ugualmente spartita su tutti i prodotti o salarj, fatta forse annualmente al bilancio, e destinata prima a restituire a grado a grado le prestanze, ed appresso a conservare ed accrescere il capitale. E quando a ciò si venisse, ogni arte o comunità possederebbe un capitale proprio, e dall' altra parte ciascuno operajo sarebbe creditore verso la società della sua porzione di risparmio, ed avrebbe diritto a riscuoterla quando cessasse di appartenere alla solita arte. Nè il pagamento di questi crediti tornerebbe incomodo alle arti, sì veramente che ciascuno il quale si ascrivesse nuovamente ad un' arte fosse obbligato ad accomunare il risparmio ritirato da un' altra, o pure, se non l' avesse, a fare annualmente un maggior rilascio, finchè non avesse agguagliata la porzione degli altri.

Posto che questo modo di società sia praticabile (il che soltanto si vede alla prova) tutto sta in cominciare; a mano a mano dappoi per tutte le industrie, i mestieri, le professioni lo farebbe generalmente adottare la riuscita; talchè alla fine tutte quante le arti, o singolarmente o più riunite insieme, formerebbero varie comunità nelle quali direbbero le botteghe, i banchi mercantili, i ricapiti; e solamente i computisti, gli amministratori, i pratici del commercio non avrebbero arte propria, ma per tutte le altre sarebbero scompartiti. Così, per causa di esempio, quando v' è la malleveria di prove antecedenti, è facile lo instituire, quasi come ora lo immaginare, un comune recapito di giornalieri, o dei praticanti le arti che ingiuriosamente si dicono liberali, ove si prendessero le ordinazioni e le commissioni per darne poscia l' incarico ai diversi operaj, secondo che porta la diversa e speciale abilità di ciascuno; e similmente, con qualche innanzi, presto sarebbe fatto il trovar maniera di formare anche la comunità degli agricoltori. I quali troppo scarso profitto cavano attualmente dal faticoso ed assiduo lavoro, costretti qualmente sono a vendere la ricolta che avanza al loro consumo appena che dalla terra è staccata, sì per la urgenza del bisogno e sì per mancanza di modo per custodirla; il che, rendendo alla domanda momentaneamente sproporzionata l' offerta, fa che i prezzi discendano molto più bassamente del giusto. La comunità degli agricoltori potrebbe, prima col mezzo del credito, poi coi rilasci, edificare magazzini e celle e granaj comuni, anticipare parte del prezzo delle derrate che riceve, effettuarne la vendita in modo anche da scemare o togliere affatto l' adulterazione delle cose di prima necessità, poi ripartire ugualmente gli utili. Col procedere del tempo, mentre il generale ordinamento delle arti farebbe sparire i possessori di grandi ricchezze mobili, questa comunità accumulerebbe facoltà sufficienti per lo acquisto di possessioni; e così, a mano a mano che i patrimonj si disfacessero, ai proprietarj sarebbe sostituita l' arte o comunità proprietaria. Allora da una medesima amministrazione dipenderebbe tutta la coltura di un territorio.

Da simile ordinamento di arti potrebbe derivare nella di-

stribuzione delle ricchezze quella uguaglianza che non si vede come abbia a fare a nascere dalla concorrenza degli individui. E non già una uguaglianza apparente e disuguale in fatto, che ucciderebbe lo spirito di progresso; ma si bene tale che consista nel riparto proporzionato al lavoro. Per ottenere si fatto intento basta che l'arte apra a ciascuno operajo, a ciascuno amministratore una partita distinta; che sieno assortiti, ed antecedentemente prezzati i prodotti, secondo il loro vero valore; che a ciascuno operajo ed amministratore sia dato credito o dei lavori fatti, notandone la qualità secondo suo ordine, o pure del prezzo assegnato ai medesimi; e che questo sia mantenuto, salvo poche eccezioni, prezzo di vendita. In tal maniera i più abili guadagnerebbero più; siccome giustizia vuole; perchè in realtà per meglio lavorare bisogna spendere una maggiore quantità di lavoro o direttamente nell'opera, o nell'acquisto della abilità.

Attualmente si sente che l'industria e il commercio, come non vogliono essere tenuti sotto tutela, cosi nè pure dovrebbero essere lasciati andare alla ventura dal potere che le città governa; ma non si vede propriamente qual cura speciale ad esso convenga avere dell'una e dell'altro; imperocchè il governo non è se non compimento di società, e dove non sono società, comunque si sia, differenti ma pur connesse colla civile, il governo non ha nulla a fare di speciale, oltre a ciò che richiede la conservazione dell'ordine essenziale della città, e qualche perfezionamento nelle sue condizioni e nella sua estensione. Perciò generalmente si vede nella composizione del potere politico entrare un ministro della industria e del commercio il quale, tranne il caso di qualcuno di quei trattati commerciali che veramente riannodano l'ordito interrotto di quella tela sociale che per tutta l'umanità dovrà infine continuarsi, ordinariamente s'ingegna con danno dell'erario, e poco o nessun profitto del pubblico, di trovar materia di fare. Ma se mai le arti si ordinassero a società, sarebbe determinato il suo compito da un bisogno vero e reale, o dallo stesso generale interesse che richiederebbe la vigilanza del governo sulla amministrazione delle arti, come la richiede al presente sulla amministrazione dei

Comuni. Per questo lato si estenderebbe il provvedimento del potere pubblico, ma si faciliterebbe da un'altra parte; perchè l'erario si troverebbe meno impacciato a inventare la maniera di porre pubblici aggravj tali che sconcertino meno che è possibile l'andamento economico dello Stato, che dieno la più grande entrata possibile, e si riscuotano con poca spesa.

Un sì fatto ordinamento economico gioverebbe o a far cessare, o a rendere men gravosi i periodi di sosta nel moto commerciale, i quali attualmente portano al sommo la miseria degli operaj. Questi interrompimenti forse non avverrebbero, perchè la buona fede sarebbe costante, i fallimenti impossibili, e per conseguenza inalterabile la generale fiducia. Le stesse guerre, che pure a mano a mano, estendendosi la libertà politica, diverranno assai rare, poco impedirebbero degli affari commerciali l'usato corso; ma tuttavia se accadessero intoppi, non ne deriverebbe la cessazione o almeno l'intollerabile ravvilire del lavoro. Si sa che la produzione prende un grande incremento dopo un ristagno. Il bisogno che si aveva, e non fu sodisfatto, rimane tuttafiata: e quando è superato il disturbo, la consumazione attuale si accresce per tutto ciò che doveva essere e non fu consumato antecedentemente; allora è il tempo nel quale le grandi fortune crescono subitanee. Ma quando formate fossero le comunità delle arti, e come queste abbondassero di capitale, non vi sarebbe pericolo che la produzione fosse interrotta, ancorchè non continuasse il solito scambio delle cose prodotte; tuttavolta che è certo che i depositi fatti nel tempo di calma presto si esauriscono, quando la domanda ripiglia vigore; e così, al riaversi del commercio, la quantità dei prodotti pronti alla vendita si agguaglierebbe alla cresciuta domanda, e non sarebbe per conseguenza alterata nei prezzi la vera proporzione dei valori. Vero è che al presente agli oggetti tenuti in serbo toglie il più delle volte gran parte di valore la variazione della moda; ma questo trovato col quale i manifattori adizzano l'oziosa vanità per accrescere artificialmente la consumazione, questa follia che infine a tutti è dannosa, questo sfoggiare sciupando per mostrare opulenza venuto in uso quando

niente si apprezza se non la ricchezza, non si concilia in nessuna maniera colla uguaglianza economica, e tantopiù si andrà dismettendo quanto più la ricchezza sarà spartita. Infatti il primo inconveniente economico si è che si produce pochissimo, a rispetto di quello che ci vorrebbe per alleviare i mali dell' umanità. I bisogni umani sono grandi e moltiplici, e per l' opposto scarsi sono i mezzi per sodisfarli; e finchè i mezzi non saranno universalmente ai bisogni proporzionati, qualunque si sia l' apparenza, in realtà molto saranno povere le città e le nazioni. E se attualmente si pervenisse alla uguaglianza economica, si vedrebbe evidentemente quanto siamo lontani da tal proporzione; ma si vedrebbe insieme quanto a tutti ne tornerebbe dall' avere cessato di gettar via tempo e lavoro nel secondare i capricci della ricchezza a costo di sottoporre a continue fluttuazioni la sorte di buon numero di operaj, secondo la volubilità della moda, il cui pregio si fa consistere per l' appunto nell' essere volubilissima; allora non negherebbe nessuno che i ricchi, presi per qualunque verso si voglia, sono una calamità pubblica. La quale unicamente può togliersi quando le comunità delle arti impediscano il sorgere di nuove private fortune, intanto che le antiche distrugge l' improvedenza; cioè quando il credito e il capitale, riuniti nelle comunità stesse, al credito non lascino più luogo, non ai capitali degli individui. E se ciò finalmente avvenga, sarà spento l' ozio, e non cesseranno anche i privati risparmj; i quali non mancherà la maniera di adoperare o nel farsi più comoda l' abitazione, o negli adornamenti delle arti belle, o in tutto ciò che d' istruzione o di piacere immateriale è strumento, o in generale nel mantenimento di un lusso regolato da retto gusto.

Che l' ugualità di ricchezza sia l' ultimo termine al quale dee pervenire la civiltà col suo costante progresso, per noi non evvi dubbiezza; ma se ve l' abbia a condurre propriamente quella composizione di società che ci siamo figurata, questo è ciò che non sappiamo giudicare; tanta è la incertezza che tal concetto sia praticabile. Infatti non v' è cosa più agevole del far disegni; ma i più son quelli che alla prova non reggono, ancorchè forse in astratto sembri che non pendano

un pelo. Forse i sentimenti, gli affetti, i gusti, le inclinazioni proprie dell' umana natura si oppongono all' effezione di quel supposto; e forse per lo contrario lo fa parere più aereo che in verità non è la sua gran distanza dagli usi, e quasi dalla essenza medesima dell' attuale civiltà, la propensione a tenere come impossibile ciò che non si vede in effetto, e sopra tutto il non avere coscienza di nostra ancora non poco acerba civiltà. Chi per modo di esempio dicesse a una mano di selvaggi o di nomadi che i loro successori saranno uniti in società civile, e spiegasse loro come un supposto possibile gli usi, le instituzioni, le leggi che attuate sono tra i popoli europei, certamente altro non otterrebbe che di essere tacciato d' insania. Ora facciamo conto che tra la moderna civiltà dell' Europa e la civiltà perfetta sia lo stesso intervallo che s' interpone tra la vita errante e l' attuale civiltà; ciò non potrà sembrare una fola, ma sì bene irrefragabile conseguenza di giusto raziocinio, se rettamente spiegammo in che consista, e se necessario fine è la perfezione umana. Ma qual maniera di ragionare terrà colui che si avventura a cercare nel pelago immaginario il possibile, per accertare se stesso ed altrui che non fantastica vanamente? Ma pure, senza speculare il possibile, non vi sarebbe progresso; e se tutti se ne stessero ai fatti, non migliorerebbero mai nulla le cose di questo mondo. Come gli errori son utili a far trovare la via del vero, così pure le immaginazioni che non si potrebbero adattare alla pratica danno occasione a più felici vedute; e col tempo il senso comune distingue i sogni dai buoni trovati. I quali ancora han bisogno di non essere screditati fin dal principio da chi si adopera a metterli in atto, perchè più difficilmente poi si ritenta ciò che ha già fatto cattiva prova. Cominciare da poco, e proseguire lentamente è l' unico modo da tenersi per non fare che la sperienza mentisca. Certo è del resto che per diminuire i patimenti umani c' è da far molto; nè la volontà di fare difetta; n' è prova il moltiplicarsi delle società di mutuo soccorso, delle congregazioni e degli instituti di carità. Ma, se di questi collegj sommamente è commendevole l' intenzione, forse è troppo inferiore alla necessità l' effetto. Vero è che il più leggiero conforto dato alla sventura val più di

tutte le pompe, di tutti gli onori, di tutte le glorie stesse di questo mondo; nè piccolo alleviamento dei mali può derivare da questo soffio novello e più potente di carità, che par quasi un principio creatore di una provvidenza terrena la quale abbia a divenire indeficiente, instancabile, a tutti se concedente. Certo che non è poco il non lasciare il famelico, il traviato, il morente nell'antico abbandono, lo schiudere colla instruzione, quasi rugiada cadente sulle bocce dei fiori che già stanno per appassire sul nascere, la mente dei figli del povero; ma pure molto più sarebbe il trovare come sempre potesse, chi lavoro e pane domanda, onoratamente vivere lavorando; e se a ciò intenderanno le menti che lo studio del vero immedesimano collo studio del bene, ciò tenteranno a suo tempo i cuori assetati più di giustizia che di ricchezze, e ciò sarà finalmente il compimento dell'opera incominciata dallo spirito di carità, la quale è cima di sapienza, di bontà e di giustizia; ciò ne sarà il compimento, quando le lacrime dell'umanità compensato avranno, per giudizio della giustizia infinita, una infinita colpa.

Ma la uguaglianza economica sarebbe propriamente uguaglianza di povertà, se una grande copiosità di tutte le cose che servono a soddisfare gli umani bisogni non si ponesse in vece della grandissima strettezza attuale. Peraltro, se ancora non è certo con quale provvedimento abbiasi ad ottenere la giusta distribuzione delle ricchezze, certo è che l'insufficienza attuale di produzione scemerà successivamente col progresso delle scienze, e soprattutto col perfezionamento che la civile società debbe acquistare per mezzo di sua sempre più estesa e finalmente universale continuazione. La maggiore attività della produzione è connessa col suo migliore ordinamento, il quale pure non sarà mai perfetto se prima non è universale, se prima il lavoro non è diviso tra le genti di tutta la terra, siccome al presente è diviso tra gli individui di una stessa città. Ora a così fatte condizioni della somma divizia si oppongono gli eserciti sempre apparecchiati, le dogane, la soverchia barbarie dei popoli che tengono la miglior parte del mondo. Ma l'altrui barbarie dimostra pure quella dell'Europa. Se la nostra civiltà fosse più avanti che non è in

realtà, l'istinto, l'amor proprio, il desiderio di gloria, lo stesso materiale interesse ci porterebbe a diffonderla; il non farlo è segno che qualche ostacolo interno ce lo impedisce, è segno che nè pure nel seno dell'Europa l'ordine nuovo uscito è ancora dall'antico sovvertimento, o per dir meglio, che sempre l'idea cristiana è in contrasto coll'uso paganico, ed insomma che la civiltà moderna ancora è nel periodo di sua formazione. E bene di ciò son riprova i grossi eserciti che si tengono in piede, i quali sono contradizione di fatto al vanto del progresso europeo, onta del secolo innovatore, offuscazione di suo lume. Ma perchè tante anime private di libertà, contenute con leggi e con mezzi che fanno inorridire il pensiero, tante braccia tolte al lavoro, tanto lavoro volto a fabbricare strumenti terribili di distruzione, tanto sciupio di ricchezza che, impiegata utilmente, potrebbe migliorare grandemente le condizioni della vita? E contro chi stassi armata l'umanità? Certamente contro se stessa. Ma pure il bene non tornerà sulla terra finchè l'umanità non sia tutta unita in uno stesso pensiero, in un medesimo intento, in un medesimo sforzo per conseguirlo, finchè insomma non sarà in tutto simile a un solo individuo. La pace dunque è la vita, la guerra per l'opposto è l'eccidio dell'umanità fatto da se medesima. Or vadano le nazioni, e insuperbiscano della forza di loro armate; ma sappiano che armato è il male, inerme il bene, perchè l'uno è l'impossibilità della pace, l'altro l'impossibilità della guerra; però l'arte dello sterminio, siccome quella che nata coetanea del male antica è quanto il mondo, è divenuta raffinatissima, laddove le utili arti, testè venute alla luce, sono tuttavia rozze; sappiano infine che la guerra, ovunque sia combattuta, è sempre guerra civile, o per meglio dire fraterna.

Sono gli eserciti poderosi onta del secolo, ma nel medesimo tempo contradizione allo spirito di progresso che principalmente lo muove. Ciò che infatti fa vestire le armi è la necessità di difendersi, o la volontà di assalire; anzi più veramente l'una e l'altra cosa insieme; conciossiachè non occorra alla difesa pensare quando niuno pensa all'offesa. Pur l'Europa dice e ripete che non vuol più conquiste; e, che che

ne pensino i principi ed i governi, la parola dell' universale è sincera; perchè le plebi e gli ordini mediani sentono il bisogno di vivere, e desiderano di star bene; e non v' è ora, come non vi fu mai, principe alcuno o governo che possa ai voti comuni resistere, quando non gli riesce di far pensare il pubblico a modo suo. Vero è che forse omai le conquiste dispiacciono, piuttosto che per se stesse, per quanto costano, è non tanto forse per intelletto e amore di giustizia che si abbia, quanto per paura dei danni che le precedono; e però, se di nuove non se ne vuol sapere, non così viene a fastidio la conservazione delle antiche. Ma pure pace e dominazione son due cose che non vanno d' accordo; e se dura, ed anzi si accresce, come par certo, il desiderio di pace, non tarderanno le genti ad accorgersi che dei governi la buona armonia non è tutto, poichè subito, appena allontanato delle regolari guerre il pericolo, continuamente in procinto è la ribellione; e quando il senso comune si sarà fatto certo le ribellioni essere inevitabili, e come derivanti da legge della umana natura, finchè vi saranno nazioni soggiogate da altre nazioni o città soggiogate da poteri tirannici, bisognerà bene che l' Europa converta in legge generale il rispetto della libertà, sciolga unanimemente i vincoli stretti a dispetto della natura, e finalmente tutta l' arte politica faccia consistere nel tradurre all' atto una anzi la più principale specie della giustizia. E basta che alla giustizia generalmente si intenda, perchè gli eserciti divengano inutili; basta che in vece delle dominazioni, che sono un' ingiuria all' umanità, sottentrino le sincere alleanze, perchè gli erarj più non abbiano bisogno di essere come arpie divoratrici dei mezzi di comune prosperità. Si dismetta la volontà, si cessi di dar cagione alla necessità di inceppare il commercio e travolgerlo colle dogane, o per balorda gelosia dell' altrui ricchezza, o per aver modo di mettere insieme una forza anzi superiore che pari alla forza degli altri, o sufficiente a confermare le odievoli signorie, e si vedranno le nazioni concorrere a una stessa generale produzione delle cose dicevoli all' uso umano con potere diverso e meglio adattato alle condizioni nelle quali avverrà che ciascuna si trovi naturalmente, e tutte con uguale proporzione contribuire a mante-

nere le pubbliche amministrazioni, perchè le pubbliche amministrazioni costeranno per tutto proporzionatamente lo stesso.

La indipendenza reciproca, o l'uguaglianza politica delle nazioni è pertanto come il preludio, come la necessaria premessa di quella generale società per la quale il lavoro, diviso e collegato tra le diverse nazioni come tra diversi individui, diffonderà per tutto una insolita, una insperata abbondanza, e sempre crescente sotto l'auspicio di una pace perpetua. Quando gli antichi imperi avrà dissipati, come montagne di polvere nei deserti, il soffio di libertà, sarà fatta naturalmente questa gran colleganza delle nazioni gareggianti solo in promuovere, e condurre a termine l'umano perfezionamento. Ed ora che la necessità di tale uguaglianza è divenuta un sentimento comune in Europa, possiamo affermare essere vocazione del nostro secolo l'aprire un nuovo periodo di inusitate conquiste, che finirà veramente col sottoporre il mondo a un impero universale: ma questo non sarà di un uomo o di una repubblica o di una schiatta; si bene sarà l'impero della giustizia.

Ma gli intrinseci miglioramenti di ciascuna esistenza sociale, così come delle varie società la generale fusione, difficilmente, o non possono affatto essere effettuati, se non per mezzo della libertà politica dei popoli che più si inoltrarono in civiltà.

Il concetto di libertà politica è sempre molto indeterminato, se si guarda al giudicio comune; però non sarà cosa superflua il tentare di definirlo. E pertanto conviene ricordarsi la società propriamente essere un'esistenza che bisogna sia conservata e perfezionata. Vi vuole per conseguenza mente abile a provvedere, e braccio che i provvedimenti decretati eseguisca. Ora la società perfetta aver dee mente propria, la quale a sì fatto fine volga tutte le forze. Ma come è bene che le azioni dell'individuo dipendano dalla sua mente particolare, così conviene che sociale sia l'intelletto che alla società sopravvede; ed è tale effettualmente e perfetto quando tutte le menti di tutti gli individui, che nella medesima società sono uniti, concorrono sempre a formare un medesimo e comune giudicato. Tuttavolta infatti che si considerano forze e cause

limitate, la perfezione sta nel numero indefinito dei poteri formanti una sola forza o cagione. Ed anche l'autorità politica è potere deliberante insieme ed attivo: perciò primo requisito per la sua perfezione è, per così dire, la universalità del pensiero, è il giudizio costantemente e pienamente comune; e secondo requisito si è, non solo il difetto di opposizione, ma anzi la consuonanza di tutte le forze o poteri alla forza che direttamente le deliberazioni manda ad effetto, talchè la esecuzione mai non incontri ostacoli, e sia coadjuvata come e quanto faccia bisogno. Comune dunque in tutto e per tutto debbe essere il giudicio movente e dirigente l'azione politica, e per conseguenza unanimemente voluto il fatto al quale è ordinata, acciocchè il potere politico sia perfetto. In ciò propriamente consiste quella che si suole appellare libertà politica, o per meglio dire in un ordine che lasci la nazione regolarsi col proprio senno o senno comune, che l'assicuri dall'essere forzata a fare e desistere secondo che sia per disporre il senno di un individuo o di una setta il consiglio; o piuttosto il capriccio e l'insania; perchè assurdo è supporre che un individuo, quantunque pieno di senno, o pure una setta, abbiano più avvedimento del bene generale che la universalità stessa, sì veramente che il senso comune sia raffinato dal libero e vicendevole conferimento delle opinioni. È condizione pertanto della libertà politica che tutti gli individui abbiano sufficiente giudizio e moralità, per formare il senno e la rettitudine generale; perciò la diffusione del sapere e la educazione degli affetti è una necessità, non solamente economica, siccome testè vedemmo, ma politica ancora; lo che prova essere tutte le perfezioni sociali vicendevolmente connesse per medesimezza di condizioni. Richiede in secondo luogo la libertà politica che le opinioni sieno ventilate mediante la disputa, acciocchè si convertano in una sola opinione formata dalla saviezza comune, e che possa questa manifestarsi e il suo giudizio conoscersi, senza pericolo di sbagliare, per mezzo di instituzioni adattate all'uopo. L'età nostra sente il bisogno di tale libertà, e per conseguenza si studia di porre le sue condizioni, come e per la stessa ragione che sente il bisogno della uguaglianza economica di

tutti gli uomini o della uguaglianza politica delle nazioni. Sente che può formarsi un senso comune il quale costantemente alla legge aderisca, laddove per lo contrario il talento dell' individuo come i proponimenti delle fazioni difficilmente si accordano col suo comando. Sente che, quando dall' individuo dipendono o pure dalle fazioni le leggi, le instituzioni e le guerre e le paci e con queste le umane sorti, difficile oltre misura, per non dire impossibile, è il progresso civile, il miglioramento sociale, il perfezionamento dell' umanità: perocchè allora tutto si volge unicamente a conservare una possanza inutile, o perniciosa alla università, per retaggio della famiglia o del corpo; la giustizia tanto si osserva o si vuole osservata quanto il permette l' ambizioso proposito; tutto si mette in freno per non farsi levar di mano il potere; e le guerre e le alleanze e i trattati si fanno per tenere la corona, o per accrescerle qualche nuovo fregio, senza punto badare quanto ne vada ai popoli; allora insomma il principe è tutto, la nazione l' umanità nulla.

Ma come fallace è il giudizio degli individui a rispetto del giudizio del pubblico, così pure infallibile non è veramente l' avviso di ciascuna nazione, ma sì bene quello di tutta l' umanità. Come pertanto per gli uni è senno il diffidare di sè medesimi, è sapienza lo starsene alla sentenza comune, è consiglio lo studiarsi di incontrare la pubblica approvazione, è libertà il sottoporsi volontariamente al pensiero, alla volontà generale, similmente anzi molto più si conviene alle altre, pur troppo non di rado agitate da passioni non meno accecatrici e incomparabilmente più perniziose di quelle degli individui, l' udire e apprezzare la voce di tutta l' umana gente. Ora una specie di giudicazione europea comincia a vedersi nei comenti politici che giornalmente son pubblicati ovunque è libera stampa. Ma ciò peraltro è ben poco. Perocchè queste pubblicazioni non sono affatto autorevoli; come per lo contrario sommamente sarebbe il senno universale delle nazioni, quando potesse chiaramente manifestarsi, e farsi intendere per mezzo di instituzioni a posta ordinate. Allora non solamente tutte le nazioni sarebbero libere, ma la sovranità della mente universale la libertà di ciascuna custodirebbe.

I tre fini dei quali abbiamo parlato son dunque tra loro così fattamente connessi, che la vera ricchezza delle nazioni dipende dalla loro società, e non che questa, ma la loro reciproca indipendenza, ottenere non è possibile senza politica libertà. L'orgoglio regio ed aristocratico è insaziabile d'impero; ma i popoli fa temperanti la dura sorte onde son travagliati la maggior parte degli uomini. Vero è che le spesse conquiste adizzarono talora anche i popoli a conquistare, o piuttosto infusero in essi l'intolleranza dell'ozio e il gusto delle rapine; ma come le genti si vanno accorgendo che il male, unicamente quando la pace lo incalza, rileva alquanto dalla terra le sue grandi ali onde tutta l'adombra, dalle armi sempre più divengono aliene, ed invocano pace. Per la qual cosa, non che sentirsi agitate da quella calamitosa follia che le barbare età con mentito nome chiamarono amore di gloria, mal volentieri sopportano il peso degli allori mietuti dall'antica ambizione, e l'apparecchio delle armi, e gli incessabili abbattimenti incorsi per mantenere in suggezione i popoli non mai domi a bastanza. In quelle tre condizioni sta veramente la società perfetta; e il porle in atto divenne oramai vocazione dell'Europa. Cieco è chi non vede che la pugna già incominciata come tra due grandi fazioni, nelle quali stanno quinci i campioni delle memorie, quindi i campioni delle speranze, non finirà finchè le genti europee non si sieno insieme armonicamente ordinate a guisa di ben composta repubblica, finchè non siasi in esse constituita quella vera democrazia la quale, sommamente saggia nella sua libertà, ricca nella sua uguaglianza, forte nella sua unione, bramosa di vera gloria nel suo amore del buono e del giusto, potrà finalmente di proposito intendere a dissipare affatto la barbarie che ottenebra il resto del mondo. Un grande ufficio di ristorazione civile verso le nazioni più favorite dalla natura, e al tempo stesso più tartassate dal genio del male, par commesso all'Europa; pare che le appartenga l'essere rinnovatrice dell'umanità. Essa compirà tale ufficio coi commercj, colle colonie, colle missioni religiose, col trasportare insomma la sua civiltà, la sua fede ovunque l'occhio del sole mira umani dolori. L'estensione del suo commercio è domandata

dal bisogno di scuotere da sè la miseria; ma il commercio mal si collega colla barbarie, cogli inospitali costumi, col disprezzo della giustizia; quindi la necessità di colonie che sieno come mediatrici tra l' industria europea e la ricchezza naturale dei popoli trascurati e intrattabili, ed avvezzino intanto quelle genti disumanate agli usi, ai costumi, alle leggi, alle instituzioni surte sotto un cielo più propizio, ed insomma a migliore civiltà le educhino coll' esempio. Ma perchè il genio europeo fornisca il nobile compito, conviene che affatto dismetta il proposito di dominare, e quella avarizia crudele che negli uomini inferiori di spirito o debellati altro non sa vedere che o materia di pronto guadagno, o un ostacolo naturale all' acquisto sollecito della ricchezza. Se a lui sta l' estirpare la barbarie, il farsi rinnovatore dell' umanità, dovrà valersi di forze più nobili e al tempo stesso ben più efficaci della forza materiale; perchè questa soffoga ogni virtù dello spirito, come all' opposto di ogni virtù sono scintille avvivatrici le idee. Converrà dunque che si appresenti, più che di ferro, armato di verità, di bontà, di giustizia; che pugni anzi col male che coi suoi miserevoli schiavi; che vinca la prova, e questi in libertà riduca, sfolgorando gli errori stupidi e abominevoli, le superstizioni vane e nefande, per mezzo di quei principj che l' umana ragione riebbe da una seconda rivelazione, la quale i primi ammaestrati hanno l' obbligo di comunicare a tutte quante le genti. E certo la perfezione così dei singoli, come del genere nostro, essenzialmente dipende da quella sublimazione di sapienza e di affetto che giustamente religione si appella, conciossiachè, nel comprendere il legame che il mondo ha colla sua causa e col suo fine, il pensiero e il volere degli uomini si ricongiunga colla mente e col volere divino, e così la terra si riconduca al cielo, al soprannaturale la natura, il tempo all' eternità. Questo ricongiungimento pertanto s' inizia colle dottrine, spiritualmente si compie colla contemplazione, si fa presente e sensibile, o simboleggiato è coi riti, si riconferma nella preghiera, effettualmente si adempie colle opere. Tutto ciò fu corrotto, sviato, profanato, contaminato col viziarsi dell' umana natura; ma se l' umanità dee ritornare alla sua prima eccellenza, è necessario che per

tutto sia rinnovato quel sacro e perfetto legame nel quale si divinizza il creato. Ma la religione perfetta è necessariamente una sola; una perciò converrà che sia finalmente la dottrina, la preghiera, uno il rito del culto, una la sustanziale essenza di tutte le moltiplici azioni; converrà insomma che in una medesima Chiesa cattolica sia di nuovo congregata l'umana stirpe. Questo rinnovamento dell'uomo, questa nuova consecrazione del mondo che in lui fa centro, è un miracolo pari alla creazione; perciò Dio solo poteva esserne il primo principio; ma pure, come altra volta vedemmo, all'uomo stesso sta il continuarlo, e compirlo. Quindi viene la necessità di un potere immobile, incorruttibile ed infallibile che in mezzo al guasto generale delle menti e dei cuori, in mezzo alle passioni aborrenti la luce e studiose di ottenebrarla, nel regno insomma del male ove assiduamente si aspira a falsare, a deturpare, a viziare tutto che nasce di vero, di bello, di buono, conservasse pura, immacolata, celeste la religione siccome venne primitivamente da Dio, e stesse a guisa di scoglio sul quale, non tocca dalle onde che menano sbattuta e dispersa l'umanità, sorgesse, come torre splendente d'immenso lume, la Chiesa cattolica. Ma chi poteva dare, chi dette all'uomo flacco e cadevole una forza infinita per resistere a tanta tempesta; chi dette a questa fragile e molle cera adamantina tempra per reggere al fuoco delle più ardenti passioni? Certamente quei si fu Dio. Dio per certo, non altri, cambiò la timidezza in coraggio, il dubbio in fede, la cupidigia in eccelso amore, quando convenne lottare contro tutte le forze del male naturalmente congiurate a distruggere il primo fiore di perfezione che crescea solitario accanto all'aspro e forte roveto; e quando la debolezza miracolosamente ebbe vinto la prepotenza, quando nella medesima fede si congregarono i popoli e i re della terra; quando la finta maestà, che la folle immaginazione del volgo prestava all'orgoglio seggente in trono, minacciava di oscurare la semplice orrevolezza della sapienza e della virtù, e potuto avrebbero i re trovare in ciò l'occasione di torsi in mano della Chiesa il governo come per illustrarlo, quando infine tutte le ambiziose passioni, alle quali sempre erano aperte le antiche vie, cospirato avrebbero per fare la nuova

credenza mezzo alla grandezza dell'uomo, e per guastare in tal guisa una seconda volta l'opra d'Iddio, esso nella sua provvidenza unì alla mitra il diadema, al pastorale lo scettro, all'ammanto sacerdotale il regio paludamento. E così fatta unione fu necessaria. Se tal non era, o non sarebbe avvenuta, o non avrebbe sì lungamente durato. Ma l'apostolato non fu instituito soltanto per custodire il dogma, ma altresì per bandirlo; non soltanto per conservare la purezza della preghiera e del rito, ma per chiamare ancora tutte le genti ad unirsi in una stessa preghiera, in un medesimo rito, in una medesima unione coll'infinito. Or come la sete di dominare più non sia per la religione un pericolo, quella giuntura può divenire inutile per manco di scopo, e restare unicamente un inciampo al compimento dell'altra parte dell'apostolico officio; allora sarà necessario che si disfaccia, appunto come già fu necessario che fosse fatta. Ma venuto è il tempo da ciò? Il solvere questo dubbio non sta a noi. Alla Chiesa cattolica, ovvero alla congregazione di tutti coloro che tengono la vera fede, l'ardua sentenza. Se già l'uomo cessa di essere sovrano degli uomini, se la legge regolatrice della civiltà nostra ha incominciato ad essere la legge del buono e del giusto, promulgata, interpetrata, applicata dalla universale ragione, se questa si è fatta adulta, e veramente diviene sovrana delle nazioni, il sommo duce della Chiesa cattolica scenderà per sempre dal soglio; non sarà nè sovrano nè suddito, abiterà in una città ma non sarà cittadino; perchè l'apostolato non si ragguaglia con alcuno di quelli ufficj che per la società civile si contraccambiano, nè ha che fare per verun rapporto colla umana giustizia, ma anzi in sì puro aere s'innalza che di questa all'umile sfera eminentemente sovrasta: esso sarà veramente l'oracolo santo che inspirerà la universale ragione legittima sovrana del mondo. Sovrano essendo e in uno suo discepolo l'universale intelletto, dalla universale venerazione di sua non finta maestà deriverà costantemente la sua indipendenza, dalla universale divozione verrà non il tributo, non lo stipendio, bensì l'offerta destinata al sovvenimento della amministrazione ecclesiastica. Tale un giorno sarà il sommo duce e con esso tutto l'ordine dei ministri della città d'Iddio, la quale è prin-

cipio e termine della città perfetta degli uomini. Sarà tale quando la libertà poste abbia in terra si profonde radici che la bufera della barbarie più non la possa divellere, quando sia spuntata l'aurora di quel giorno avventurato nel quale l'umanità vedrà compiuto in se stessa il fine dell'universo.



INDICE E SOMMARIO.

SAGGIO PRIMO.

DELLA FILOSOFIA GENERALE.

Cap. XII. — *Dei giudizj sintetici necessarj, e della induzione metafisica; e come da questa abbiano origine i concetti dell'* io *e del* fuor di me.

Della coscienza. — Universale coscienza del proprio soggetto, e persuasione della esistenza esteriore. — Che cosa dimostrino. — Giudizii sintetici necessarii. — Esame dei tre giudizii portati in esempio da Kant. — Due maniere di giudizii sintetici. — La necessità dei giudizii sintetici deriva da connessione di idee. — Da che dipenda la connessione delle idee. — Esempii di giudizj sintetici. — L'assioma « due cose uguali a una terza sono uguali tra loro » è sintetico. — Del ragionamento induttivo. — Due maniere di induzione. — Induzione riguardante i fatti. — Induzione riguardante le idee. — Ragione di tale induzione. — Come i concetti dell' *io* e del *fuor di me* sieno ipotesi rese poi necessarie per mezzo della induzione. — Necessità del linguaggio per formarsi tali concetti. — Naturale argomentazione fatta nell' apprendere la parola esprimente tali concetti. — Il senso comune è la stessa ragione interpetre naturale della parola. — Come il senso comune non sia per sè stesso autorevole. — L'idea di mutazione è fondamento del raziocinio induttivo col quale si pongono necessariamente l' *io* e le cose esteriori. — Come da tale idea prenda occasione la distinzione delle idee dai loro termini. — Connessione delle une cogli altri. — Come tale connessione non sia reciproca. — Le idee mutano anche senza mutazione delle cose percepite. — Della possibilità, e come comprenda l' idea di condizionalità. — Connessione necessaria della idea di mutazione colla predetta. — Conseguenze che ne derivano. — Le idee non dipendono soltanto dai sentimenti. — Come ciò si dimostri. — La condizione ignota dalla quale altresì dipendono è immutabile, è il principio di tutte le idee, è l' *io* conoscente. — Coi termini delle idee è dato il diverso dall' *io* conoscente. — Como ciò si dimostri. — Quesiti relativi ai termini delle percezioni. — Del sentimento fondamentale. — Come tutti gli altri sentimenti compongano con esso una individuazione, perchè tutti son modi di uno stesso principio. — Tali modi percettibili incominciano e cessano effettualmente. — E ciò per la mutabilità delle loro condizioni diverse. — Conferma di tali conclusioni mediante un raziocinio astratto. — Come le cognizioni evidenti non possano essere contraddittorie. — Necessità di giudicare che tutto ciò che muta sia condizionale. — Come ne dipenda la necessità di supporre l' incondizionale. — L' incondizionale è l' uno. — Due maniere di pensare l' uno. — Le unità individuate sono condizionali. — Come non si possa pensare che queste restino distrutte nelle mutazioni degli individui. — Gli obietti di percezione sono o forme di aggregati individuali o modi di una stessa unità dipendenti dai suoi rapporti con altri individui. — Alle unità si dà il nome di sostanze. — Della esistenza. — Sostanza astratta e sostanza reale. — Il moto onde mutano le individuazioni è un evento condizionale. — Della potenza, della causa e dell' effetto. — Dell' *io* conoscente in ordine alla potenza e alla causa delle cose percepite. — Come il giro della intelligenza non si estenda oltre i modi di una sola potenza o gli effetti che emanano da una potenza stessa. — Unità del principio intelligente. — Dei sentimenti e delle sensazioni e del sentimento fondamentale. — Diversità dei sentimenti

FINE.

ERRATA-CORRIGE.

Pag.	lin.			
60,	21.	fuor dello spirito, la possibilità	*leggi*	fuor dello spirito. La possibilita
66,	21.	vediamo		veggiamo
67,	37.	il pensiero, e dove		il pensiero; e dove
—	38.	della evidenza; all'opposto		della evidenza, all' opposto
85,	14.	ci ascrivono		si ascrivono.
88,	20.	a quali		ai quali
282,	2.	principalmente o in se stesso		principalmente in se stesso
286,	8.	dalle cose che lo circondano		delle cose che lo circondano
418,	23.	ne pure		nè pure.
428,	15.	tutti		tutti.
444,	19.	del quale fosse impossibile		del quale fosse possibile

Ultime pubblicazioni

Il Comento di Giovanni Boccacci sopra la COMMEDIA, con le annotazioni di A. M. Salvini; preceduto dalla Vita di Dante Allighieri scritta dal medesimo: per cura di Gaetano Milanesi. — Due volumi. . . . . *Lire Italiane* 8

Storia del Regno di Vittorio Amedeo II, scritta da Domenico Carutti. — Un volume. 4

Ritratti di Uomini illustri dipinti da illustri Artefici: estratti dall' antica raccolta dei Reali di Savoia, per Roberto D'Azeglio. — Un volume. 4

Opere varie di Michelangiolo Buonarroti (il giovane) alcune delle quali non mai stampate, raccolte da Pietro Fanfani. — Un volume. 4

Evidenza, Amore e Fede, o i Criterj della Filosofia. Discorsi e Dialoghi del Prof. Augusto Conti. Seconda Edizione, rivista dall' Autore, e con giunte e sommarj. — Due Vol. . 8

Poesie di Lorenzo Mascheroni, raccolte da' suoi manoscritti per Aloisio Fantoni. — Un volume. 4

Opere di Luciano, voltate in italiano da Luigi Settembrini. Volume 3° (ultimo). 4

Storia della Letteratura Russa per Stefano Sceviref e Giuseppe Rubini. — Un volume. 4

Teatro Tragico di Federico Schiller, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Volume 1°. 4

Tragedie di Giorgio Lord Byron, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Un volume. 4

Novelle e Liriche di Francesca Lutti. — Un vol. . . 4

Poesie di Giannina Milli. — Volume 1°. 4

Studi storici e morali sulla Letteratura Latina, di Atto Vannucci. — Un volume. 4

Saggi di critica storico-letteraria di Ugo Foscolo, tradotti dall' inglese, raccolti e ordinati da F. S. Orlandini e da E. Mayer. — Volume 2° (ultimo). 4

Fausto, di Volfango Goethe. Traduttori, Giovita Scalvini — Giuseppe Gazzino. — Seconda Edizione, coll' aggiunta della leggenda del Widmann. 4

Il Regno di Carlomagno in Italia, e Scritti storici minori di Cesare Balbo. Pubblicati per cura del Cav. Bon-Compagni. — Un volume. 4

Istoria Fiorentina di Leonardo Aretino, tradotta in volgare da Donato Acciajuoli. Premessovi un Discorso su Leonardo Bruni aretino, per C. Monzani. — Un volume. . 4

Vocabolario della Pronunzia Toscana, compilato da Pietro Fanfani. — Un grosso volume. 9

